Biblioteca de la Libertad
Formato Menor

MORIS POLANCO

LA FILOSOFÍA MORAL DE ADAM SMITH

Unión Editorial

LA FILOSOFÍA MORAL DE ADAM SMITH

Moris Polanco

Unión Editorial
2016

ÍNDICE

Presentación 5

Abreviaturas 8

Corrupción, virtud y sociedad comercial en Rousseau y Adam Smith 9

La teleología en La Teoría de los sentimientos morales 43

Las raíces estoicas de la noción de interés propio en Adam Smith 57

Adam Smith sobre la felicidad y la sociedad comercial 66

Pobreza y riqueza en La teoría de los sentimientos morales . 75

Adam Smith, moralista de la virtud 86

Adam Smith y la religión 117

¿Era Adam Smith relativista? 137

Bibliografía 147

PRESENTACIÓN

Adam Smith es conocido sobre todo por ser el autor de *La riqueza de las naciones*. Son menos los que saben, sin embargo, que él pensaba que su mejor obra era *La teoría de los sentimientos morales*, de la cual hizo seis ediciones a lo largo de treinta años (1759-1790). En ese libro están contenidas la mayor parte de sus ideas sobre la moral.

Este pequeño libro reúne ocho ensayos que versan sobre temas relacionados con la moral o con la religión en el pensamiento de Adam Smith, principalmente, en *La teoría de los sentimientos morales.* Aunque no todos fueron escritos con la intención original de formar parte de un libro, son ensayos inéditos; todos fueron escritos entre mayo y julio de 2016.

Con este libro se espera contribuir a una mejor apreciación de las ideas morales de Adam Smith, que en la historia de la filosofía quedaron, por así decirlo, eclipsadas por la obra de su amigo, David Hume. Con ser semejantes en muchos aspectos (la preponderancia del sentimiento sobre la razón, el principal de ellos), aquí se sostiene que la teoría moral de Smith se sitúa en la tradición aristotélica de la ética de las virtudes, mientras que la de Hume es marcadamente utilitarista (capítulo 6). Al contrario también de Hume, que era afín al epicureísmo, Smith se inclinaba por el estoicismo; esto queda reflejado en su visión teleológica del universo y de la vida humana (capítulo 2), y en su noción

del espectador imparcial (la conciencia, o "el semidiós dentro del pecho").

A pesar de que muchos consideran que la noción de "mano invisible" es central en el pensamiento de Smith (sobre todo, en su teoría económica), aquí se muestra cómo, en realidad, es una noción marginal para él. Más importantes son las nociones de simpatía y de espectador imparcial. Aunque no niego que en su obra de economía Smith abogara por el libre intercambio de bienes, en ética Smith pensaba que la virtud de la continencia era la más importante (se nota allí el influjo de los estoicos), y creía que las riquezas y el poder no nos dan la felicidad (capítulo 4). La sociedad comercial tiene la desventaja de "diluir" las virtudes marciales y de exponer a los hombres a la corrupción de su carácter, pero tiene la inestimable ventaja de que favorece la libertad y la seguridad, condiciones indispensables para la felicidad (capítulo 1).

Otra noción relacionada con la de la mano invisible es la de interés propio. En el capítulo 3 se exponen los orígenes estoicos de esa noción, y se hace ver que el interés propio, como lo entendía Smith, implicaba salir de sí mismo para interesarse genuinamente en los demás. No se puede pensar, por lo tanto, que el mercado funcione sin la virtud, o de que los vicios privados produzcan virtudes públicas (Smith llama a esos sistemas "licenciosos").

En el capítulo 5 se exponen las ideas de Smith sobre la riqueza y la pobreza. A pesar de su interés por la prosperidad y riqueza de las naciones, Adam Smith estaba consciente de que la pobreza o la riqueza no son que verdaderamente importa para nuestra felicidad. En realidad, lo que todos deseamos es ser amados.

En el capítulo 7 se aborda el complejo problema de la opinión de Smith sobre la religión, y en particular, sobre el cristianismo. Smith era un deísta: creía en Dios (aunque probablemente no en la inmortalidad del alma), pero veía las religiones institu-

cionalizadas eran un obstáculo para el progreso, como sistemas de supersticiones que vivían en lucha continua entre sí. Un "libre mercado de religiones" era lo más deseable, siempre bajo la mirada atenta del Estado.

Por último, en el capítulo 8 se discute la posibilidad de que la ética de Smith sea relativista. Se concluye diciendo que a pesar de que esa ética se funda en los sentimientos morales, la corrección de los mismos es juzgada por un espectador imparcial (la conciencia) que nos reclama que nuestras acciones no sean simplemente encomiables, sino también dignas de encomio, en cualquier cultura.

Los ocho ensayos que componen este libro no agotan, ni mucho menos, el rico material sobre las ideas morales de Smith. Lo que se pretende con ellos es aproximar al lector a los temas más discutidos de su pensamiento. Pero se espera que esa aproximación sea suficiente para desmentir algunas ideas simplemente falsas sobre el autor de *La teoría de los sentimientos morales* —particularmente, las derivadas de su noción de interés propio y de su imagen de la mano invisible.

Este libro se nutre de mis conversaciones con mi colega Julio Cole, con quien desde hace más de quince años comparto ideas e intereses. A él, mi agradecimiento y admiración. Agradezco, también, a Mónica de Zelaya, decana de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Francisco Marroquín, de quien siempre recibo estímulo y apoyo.

Moris Polanco
Guatemala, 1 de agosto de 2016.

ABREVIATURAS

RN Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones* (libros I-II-III y selección de los libros IV y V). Editado por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.

TSM Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Editado por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.

EPS Smith, A., Wightman, W. P. D., Bryce, J. C., Stewart, D., & Ross, I. S. (1992). *Essays on philosophical subjects*. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith: Vol. 3. Indianapolis: Liberty Fund.

CAPÍTULO 1
CORRUPCIÓN, VIRTUD Y SOCIEDAD COMERCIAL EN ROUSSEAU Y ADAM SMITH

1. INTRODUCCIÓN

El debate sobre las virtudes y los vicios del capitalismo[1] es uno de los más encendidos de nuestro tiempo. En el siglo XVIII, la mayor parte de los ilustrados veían con buenos ojos el nacimiento de esta nueva forma de organización social y económica, pues traía las promesas de mayor igualdad y mayor libertad entre los hombres. Para los ilustrados, una sociedad en la que cualquier persona pudiera prosperar por sus propios medios sería más justa y estable (Rasmussen, 2008, p. 17). Además, los avances sociales venían acompañados de avances en las ciencias, en las artes y en las técnicas, lo cual permitía —o al menos prometía— una reducción de la ignorancia y de la pobreza. Pero no todos los intelectuales de la época estaban tan entusiasmados con el nuevo orden de cosas; para muchos, el incremento de la clase burguesa-comerciante conllevaba necesariamente la pérdida de las virtudes

[1] Me referiré indistintamente a "capitalismo" o a "sociedad comercial" para designar la misma realidad: la forma de organización social basada en la propiedad privada de los medios de producción y en la asignación de los recursos a través del mecanismo del mercado.

caballerescas, marciales o heroicas: la hidalguía, el honor, la lealtad, el coraje, entre otras.

En este capítulo analizaré y compararé las críticas a la sociedad comercial hechas por J. J. Rousseau (1712-1778) y por Adam Smith (1723-1790), por ser quienes más atención prestan a los efectos corruptores que este tipo de organización social puede tener en el alma humana. Es conocida la crítica de Rousseau a la sociedad de su tiempo, que le valió la enemistad con los ilustrados franceses (Rasmussen, 2008, p. 16); menos conocida, sin embargo, es la crítica de Adam Smith. Tal vez esto se deba a que al escocés se le considera como uno de los padres de la economía moderna, mientras que el ginebrino es bien conocido por su aguda crítica al proyecto de la modernidad. Pero el hecho es que ambos critican la sociedad comercial. La diferencia entre ellos radica, sin embargo, en sus propuestas de solución.

Este capítulo tiene tres objetivos. El primero es romper la concepción tradicional que ve en Adam Smith a un simple apologista del capitalismo, y mostrar que, a pesar de que apoyara este sistema, estaba muy consciente de sus peligros y desventajas. El segundo es comparar las críticas que Rousseau y Smith hacen a la sociedad comercial. El tercero es evaluar la propuesta de solución de ambos. Concluyo afirmando que la propuesta de Smith es más realista que la de Rousseau, por estar anclada en una concepción más acertada de la naturaleza humana y de la virtud.

2. La sociedad comercial, a los ojos de Rousseau

En la historia de las ideas muchas veces se presenta a Jean Jacques Rousseau como un enemigo del antiguo régimen, a la vez que un antecesor del romanticismo. Si bien ambas ideas son correctas, muchas veces se omite recordar que "el principal ataque de Rousseau no se dirigía tanto contra el *ancien régime* como contra las sociedades comerciales que comenzaban a apare-

cer en su tiempo. […] Rousseau repudió casi cada aspecto de la sociedad comercial y […] su crítica es una de las más comprehensivas hasta entonces ofrecida" (Rasmussen, 2008, p. 15). El polímata ginebrino consideró la diseminación de las artes y las ciencias, la confianza en la tecnología y la medicina, y el énfasis en el interés propio y la prosperidad (y no en la virtud) como incompatibles con una política sana o una forma de vida libre y feliz (Rasmussen, 2008, pp. 19–20).

Mientras que la mayoría de los pensadores ilustrados defendían la sociedad comercial porque creían que propiciaba las condiciones para que la gente persiguiera su propia felicidad, como cada quien la veía, Rousseau sostenía que este tipo de sociedad hace que alcanzar la felicidad sea casi imposible (Rasmussen, 2008, p. 39). ¿Por qué? Básicamente porque en la sociedad el hombre vive alienado. Con palabras de Allan Bloom, "él es el hombre que, cuando trata con otros, piensa solo en sí mismo, y por otra parte, en su comprensión de sí mismo, piensa solamente en los otros" ("Introducción", en Rousseau, 1979, p. 5). El origen de esta alienación se encuentra en la aparición de la propiedad privada y en la división del trabajo. "La división del trabajo produce grandes desigualdades y hace a la gente débil e ignorante, socavando de esta forma [el sentimiento de] ciudadanía" (Rasmussen, 2008, p. 40). Esas desigualdades, a su vez, provocan que los hombres se vuelvan "actores e hipócritas que constantemente esconden sus verdaderos sentimientos" (Melzer, 1990, p. 76). La alienación, este vivir pendiente de la opinión de los demás, "transforma las relaciones del hombre consigo mismo, llevándolo a valorar su apariencia por encima de su sustancia, creyendo que tales apariencias son más valoradas por aquellos cuya atención busca" (Hanley, 2009, p. 29). Para mantener las apariencias, el hombre "expande sus deseos más allá de sus capacidades y de esta forma se vuelve miserable" (Rasmussen, 2008, p. 82). Por eso, Rousseau cree, al igual que Mandeville, que la sociedad comercial está fundada en el vicio: el vicio de gastar el dinero en

cosas que solo sirven para mantener las apariencias. Pero, al contrario que Mandeville y los ilustrados, Rousseau no cree que esos vicios privados puedan canalizarse hacia el bien común; por el contrario, solo llevan a la corrupción pública (Rasmussen, 2008, p. 29).

Vale la pena citar por extenso un párrafo del segundo discurso, donde Rousseau compara al hombre civilizado con el buen salvaje:

> el hombre salvaje y el hombre civilizado difieren de tal modo por el corazón y por las inclinaciones, que aquello que constituye la felicidad suprema de uno reduciría al otro a la desesperación. El primero sólo disfruta del reposo y de la libertad, sólo pretende vivir y permanecer ocioso, y la ataraxia misma del estoico no se aproxima a su profunda indiferencia por todo lo demás. El ciudadano, por el contrario, siempre activo, suda, se agita, se atormenta incesantemente buscando ocupaciones todavía más laboriosas; trabaja hasta la muerte, y aun corre a ella para poder vivir, o renuncia a la vida para adquirir la inmortalidad; adula a los poderosos, a quienes odia, y a los ricos, a quienes desprecia, y nada excusa para conseguir el honor de servirlos; alábase altivamente de su protección y se envanece de su bajeza; y, orgulloso de su esclavitud, habla con desprecio de aquellos que no tienen el honor de compartirla. ¡Qué espectáculo para un caribe los trabajos penosos y envidiados de un ministro europeo! ¡Cuántas crueles muertes preferiría este indolente salvaje al horror de semejante vida, que frecuentemente ni siquiera el placer de obrar bien dulcifica! Mas para que comprendiese el objeto de tantos cuidados sería necesario que estas palabras de poderío y reputación tuvieran en su espíritu cierto sentido; que supiera que hay una especie de hombres que tienen en mucha estima las miradas del resto del mundo, que saben ser felices y estar contentos de sí

mismos guiándose más por la opinión ajena que por la suya propia. Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas esas diferencias; el salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, sólo sabe vivir según la opinión de los demás, y, por así decir, sólo del juicio ajeno deduce el sentimiento de su propia existencia. No entra en mi objeto demostrar cómo nace de tal disposición la indiferencia para el bien y para el mal, al tiempo que se hacen tan bellos discursos de moral; cómo, reduciéndose todo a guardar las apariencias, todo se convierte en cosa falsa y fingida: honor, amistad, virtud, y frecuentemente hasta los mismos vicios, de los cuales se halla al fin el secreto de glorificarse; cómo, en una palabra, preguntando a los demás lo que somos y no atreviéndonos nunca a interrogarnos a nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, de tanta humanidad, de tanta civilización y máximas sublimes, sólo tenemos un exterior frívolo y engañoso, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad (Rousseau, 1755).

3. LA SOCIEDAD COMERCIAL, VISTA POR SMITH

Contrariamente a lo que podría pensarse, Adam Smith simpatizaba y coincidía en muchos puntos con el diagnóstico de la sociedad comercial que Rousseau hacía en el Segundo Discurso. Esto lo prueba una carta que Smith envió a los autores del *Edinburgh Review*, en 1756, en la que reseña favorablemente el mencionado discurso, comparando las ideas del ginebrino con las de Mandeville[2] . Años más tarde, "Smith continuó forcejeando con los problemas planteados por Rousseau; en sus últimos escritos, Smith no solo concede cierto grado de validez a cada una de las críticas de la sociedad comercial que hace Rousseau, sino que también, ocasionalmente, se aproxima a apropiarse de las propias

[2] Véase Smith, Wightman, Bryce, Stewart, y Ross (1992), pp. 251-254.

palabras de Rousseau" (Rasmussen, 2008, p. 51). Puede pensarse, incluso, que

> Smith estaba hasta cierto punto respondiendo a Rousseau en una cantidad importante de pasajes de sus obras, y no hay duda de que al menos estaba respondiendo a la crítica de Rousseau a la sociedad comercial; es decir, a la crítica que estaba convirtiéndose en prevaleciente en el tardío siglo dieciocho, en gran parte como resultado del gran impacto intelectual de Rousseau (Rasmussen, 2008, p. 59)

Para Pierre Force,

> este paralelismo entre Smith y Rousseau resalta los principales temas del humanismo cívico: crítica de la influencia corruptora del lujo y la riqueza, alabanza de la pobreza y la virtud. En la conclusión de su reseña del Segundo Discurso, Smith caracteriza el libro de Rousseau diciendo que manifiesta "el verdadero espíritu de un republicano llevado demasiado lejos". Con otras palabras, Smith vio a Rousseau como alguien que compartía sus valores republicanos, pero que los expresaba de una manera extremista (Force, 2003, p. 159).

Por eso, Rassmusen dice que "Smith esencialmente se apropia de la crítica cívica republicana de la sociedad comercial de Rousseau" (Rasmussen, 2008, pp. 64–65), aunque él piensa que Force sobrestima la simpatía que Smith siente por Rousseau: "Smith no deja duda de que es un defensor de la sociedad comercial, y Force no explora adecuadamente esta parte del pensamiento de Smith" (Rasmussen, 2008, p. 65).

Una de las razones por las que Smith defiende la sociedad comercial, es que él, contrariamente a Rousseau, no cree en la bondad natural del hombre (Rasmussen, 2008, p. 66); esto no

significa, sin embargo, que piense que todas sus acciones son siempre y necesariamente inmorales (Rasmussen, 2008, p. 78).

En muchos lugares de la abundante obra de Smith se encuentran críticas a la sociedad comercial, pero tal vez ninguna sea tan fuerte como la que hace en RN, sobre lo que podríamos llamar "la miseria del proletariado":

> Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. Por ello pierde naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana. La torpeza de su mente lo torna no sólo incapaz de disfrutar o soportar una fracción de cualquier conversación racional, sino también de abrigar cualquier sentimiento generoso, noble o tierno, y en consecuencia de formarse un criterio justo incluso sobre muchos de los deberes normales de la vida privada. No puede emitir juicio alguno acerca de los grandes intereses de su país; y salvo que se tomen medidas muy concretas para evitarlo, es igualmente incapaz de defender a su país en la guerra. La uniformidad de su vida estacionaria naturalmente corrompe el coraje de su espíritu, y le hace aborrecer la irregular, incierta y aventurera vida de un soldado. Llega incluso a corromper la actividad de su cuerpo y lo convierte en incapaz de ejercer su fortaleza con vigor y perseverancia en ningún trabajo diferente del habitual. De esta forma, parece que su destreza en su propio oficio es adquirida a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Y en cualquier sociedad desarrollada y civilizada este es el cuadro en que los trabajadores pobres, es decir, la gran masa del pueblo, deben necesariamente

caer, salvo que el estado tome medidas para evitarlo (RN, pp. 717–718).

La anterior es una descripción sombría sobre los efectos negativos de la división del trabajo. Griswold (1999, p. 17) dice que "tal vez ningún filósofo, con la posible excepción de Marx, ha descrito los costos de la división del trabajo más clara y duramente que Smith". No deja de ser interesante que el gran defensor del mercado piense que el gobierno deba tomar medidas para remediar la situación de los obreros. Dice Smith que "incluso aunque el espíritu marcial del pueblo no fuera empleado en la defensa de la sociedad, el evitar que esa suerte de mutilación, deformidad y miseria mental que inevitablemente acarrea la cobardía se extienda por toda la sociedad bien merece la más seria atención del gobierno" (RN, p. 721).

El hecho de que Smith le asigne una función positiva al Estado, no significa que tenga una visión idealista del mismo. En la misma RN escribe que "el gobierno civil, en la medida en que es instituido en aras de la seguridad de la propiedad, es en realidad instituido para defender a los ricos contra los pobres, o a aquellos que tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna" (RN, p. 681). De esa forma, la propiedad queda en manos de unos pocos, y se produce una gran desigualdad social: "cuando hay grandes propiedades hay grandes desigualdades. Por cada hombre muy rico debe haber al menos quinientos pobres, y la opulencia de unos pocos supone la indigencia de muchos" (RN, p. 675), y sabemos que "ninguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miembros es pobre y miserable" (RN, p. 126).

Al igual que Rousseau, Smith cree que en la sociedad comercial, la gente está muy pendiente de la opinión de los demás, y gasta para presumir; insiste en que el dinero no puede comprar la felicidad y que la busca sin fin de riquezas tiende a restar felicidad a las personas (Rasmussen, 2008, p. 132). Al igual que el

ginebrino, también Smith sostiene que la busca del hombre moderno por "mejorar su condición" a través de la riqueza tiene sus raíces en la necesidad psicológica de reconocimiento, más que en las necesidades físicas (Hanley, 2009, p. 37). Escribe el propio Smith:

> Y entonces ¿de dónde emerge esa emulación que fluye por todos los rangos personales y qué ventajas pretendemos a través de ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición? Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación (TSM, p. 176).

Desde luego, el primer y más obvio efecto de esa vanidad que fomenta la sociedad comercial es un incremento de la agitación y la ansiedad (Hanley, 2009, p. 38). Aún más: Smith está convencido de que "el hombre comercial no está simplemente inclinado hacia la vanidad y la ansiedad y duplicidad, sino que esa misma vanidad y ansiedad y duplicidad inhiben su apreciación y realización de la genuina excelencia, condenándolo de esta forma, en el mejor de los casos, a la mediocridad moral" (Hanley, 2009, p. 42). No es excesivo suponer, por tanto, que "el principal interés de Smith es mostrar que el tipo de corrupción que el comercio fomenta amenaza precisamente aquellos aspectos del alma y la mente que distinguen a los seres humanos en cuanto humanos, aspectos que incluyen no solo los sentimientos sino también la capacidad para cultivar las virtudes intelectuales" (Hanley, 2009, p. 34).

Si Smith tenía una visión tan negativa de la sociedad comercial, ¿por qué la defiende? Según Rasmussen (2008, p. 131),

"el beneficio más importante de la sociedad comercial es que proporciona un mayor grado de libertad y seguridad que las sociedades precomerciales". La libertad y la seguridad son importantes, porque garantizan la tranquilidad, y para Smith, la felicidad consiste en gran medida en la tranquilidad[3] . Por otra parte, el deseo de mejorar nuestra condición es natural y siempre ha estado presente; en la sociedad comercial simplemente hay más cosas que desear (Rasmussen, 2008, p. 87). A esto yo añadiría que Smith veía el advenimiento de la sociedad comercial como algo inevitable; como hombre práctico y realista, pensaría que su aporte intelectual debía centrarse en la identificación de los remedios a los males, más que en señalarlos. Probablemente por eso (como expondré más adelante) añadió una parte entera (la sexta) a su TSM, poco antes de morir.

4. SMITH Y ROUSSEAU: COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS

Aunque ambos son severos críticos de la sociedad comercial, Smith y Rousseau tienen distintas opiniones sobre el origen de la sociedad, el interés propio, la opinión ajena, los deseos que la sociedad comercial estimula, la distribución de la riqueza y la virtud. Veamos cada uno de estos puntos.

a) El origen de la sociedad

"Mientras Rousseau concibe al hombre en el estado de naturaleza como libre y feliz, las descripciones de Smith de las edades tempranas de la sociedad se asemejan mucho más al estado de naturaleza hobbesiano" (Rasmussen, 2008, p. 142). Recorde-

[3] Como añade Hanley (2009, p. 39), "decir que Smith considera la tranquilidad un requisito para la felicidad es diferente a sugerir que esta es el principal componente de la felicidad (…). La definición de Smith de felicidad también incluye la consciencia de ser amado y de merecer la estima de los demás por las propias acciones virtuosas".

mos que, para Hobbes, el hombre primitivo llevaba una vida "solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (Hobbes, XIII, 9).

b) El interés propio

Rousseau subraya que las apelaciones al interés de los demás a menudo son engañosas, que la gente frecuentemente trata de causar daño a los demás aun fingiendo preocuparse por ellos. Smith, por el contrario, piensa que las apelaciones que la gente hace al interés de los demás, en la mayoría de los casos, son genuinas muestras de interés; aun cuando esas apelaciones estén motivadas por el interés propio, no tienen como propósito engañar (Rasmussen, 2008, p. 79).

Esta visión del interés propio hace a Rousseau pensar que existen dos tipos de sociedad: una basada en el lazo social del amor mutuo, la identificación con el otro y el patriotismo, y la otra basada en la necesidad mutua, la dependencia y el interés propio (Melzer, 1990, p. 79).

c) La opinión ajena

Smith no pone el mismo énfasis que Rousseau en el hecho de que estamos constantemente forzados a jugar un papel en lugar de ser verdaderamente nosotros mismos, pero sí reconoce que el deseo de ser estimados por los demás algunas veces puede adoptar formas degradantes. En lo que están enteramente de acuerdo es en sostener que el peor efecto de la preocupación por la opinión ajena es que lleva a la gente a estar buscando continuamente más riqueza y bienes materiales (Rasmussen, 2008, p. 82). Especialmente perjudicial es la preocupación por lograr la estima de los ricos, pues esa preocupación puede corromper nuestros sentimientos morales (Rasmussen, 2008, p. 77).

Algo importante a este respecto es que, a diferencia de Rousseau, Smith no atribuye este problema de la preocupación

por la opinión de los demás a la sociedad comercial, sino a una característica propia de la naturaleza humana: "que la riqueza y la grandeza suelen ser contempladas con el respeto y la admiración que sólo se deben a la sabiduría y la virtud; y que el menosprecio, que con propiedad, debe dirigirse al vicio y la estupidez, es a menudo muy injustamente vertido sobre la pobreza y la flaqueza, ha sido la queja de los moralistas de todos los tiempos" (TSM, p. 190).

A pesar de que Smith reconoce los efectos negativos de la excesiva preocupación por la opinión ajena, hay que señalar que es esa misma preocupación, ese mismo interés, el que da origen a los sentimientos morales. Solo así se explica el famoso párrafo con el que inicia TSM: "[p]or más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla" (TSM, p. 101). Así, puede afirmarse que, mientras que Rousseau ve en el hecho de que la gente se preocupa demasiado por la opinión de los demás como fuente de innumerables problemas, Smith ve eso mismo como la base de la moralidad (Rasmussen, 2008, p. 115).

Otra diferencia importante a este respecto, es que Smith piensa que nosotros nos interesamos por ser dignos de admiración y de respecto, mientras que Rousseau cree que solo nos interesa lo que la gente de hecho piense de nosotros (esto es: nos interesa ser admirados, simplemente, sin importar si somos dignos de ese sentimiento).

d) Los deseos

Smith está en parte de acuerdo con Rousseau en que la sociedad comercial expande los deseos de las personas más allá de sus capacidades, pero no cree en un primitivo estado de naturaleza en el que todos fueran felices. Está claro que esos bienes por

los que la gente tanto se afana por conseguir en la sociedad comercial no las hacen felices (Rasmussen, 2008, p. 83), pero hay que advertir que "Rousseau inconsistentemente condena la sociedad comercial por fallar en producir un resultado (hacer a la gente feliz) que él mismo reconoce que es inalcanzable; Smith, en contraste, parece mucho más dispuesto a aceptar el hecho de que ningún conjunto de circunstancias puede producir la completa felicidad" (Rasmussen, 2008, p. 139).

e) Los pobres

Más que por la distribución de la riqueza, a Smith le preocupaba la indiferencia por los pobres que podía producir la sociedad comercial. "La mera falta de fortuna —dice Smith—, la pura pobreza, genera poca compasión. Sus lamentaciones tienden claramente a ser objeto más de desdén que de solidaridad. Despreciamos al mendigo y, aunque sus contratiempos pueden arrebatarnos una limosna, él no resulta casi nunca el objetivo de una conmiseración sincera" (TSM, p. 320). "En varios lugares, Smith insiste en que el crecimiento de la desigualdad en la sociedad comercial inhibe la simpatía y el reconocimiento de la dignidad humana" (Hanley, 2009, p. 52). A pesar de ello, Smith favorecía la sociedad comercial, porque, a pesar de todo —a pesar de la desigualdad y de la indiferencia—, en ella los pobres serían menos pobres, recibirían beneficios. Desde luego, esta es una tensión en el pensamiento de Smith, que tratará de aliviar recurriendo a la ética. Rousseau, por el contrario "no niega que la sociedad comercial produzca muchos bienes; lo que afirma es que estos bienes se distribuyen mal" (Rasmussen, 2008, p. 103).

f) La virtud

El punto donde la distancia entre Smith y Rousseau es mayor y más fundamental, a mi parecer, es en el de los efectos que

la sociedad comercial tiene sobre la virtud de los individuos. "Mientras que Rousseau sostiene que el comercio casi invariablemente socava la virtud, Smith piensa que la gente debe volverse —hasta cierto punto— virtuosa, con el fin de participar efectivamente en el comercio. De esta forma, él sostiene que las virtudes del hombre prudente 'son las principales virtudes de una sociedad comercial' (LJ[4], 538; véase también 528)" (Rasmussen, 2008, p. 122). Esto no quiere decir, sin embargo, que Smith fuera partidario de las "virtudes burguesas"; al contrario: en varios lugares alaba Smith las virtudes marciales, y se lamenta de que el comercio tenga un efecto negativo en ellas. Lo que Smith busca, en cierta forma, es quedarse con ambas: "[l]a explicación dialéctica de las virtudes que hace Smith está dedicada más bien a mostrar cómo ambas formas de virtud pueden ser armonizadas" (Hanley, 2009, p. 45), maximizando los beneficios y reduciendo las deficiencias de cada categoría.

Hanley (2009, p. 45) es de quienes piensan —y yo comparto su opinión— que "el interés de Smith en la reivindicación de una cierta visión de la grandeza y nobleza del ser humano en contra de la generalizada mediocridad moderna, en cierta forma anticipa los esfuerzos de Nietzsche en esa dirección".

5. LA SOLUCIÓN

Como ya se dijo, tanto Smith como Rousseau fueron agudos críticos de la sociedad comercial, pero sus críticas tenían puntos de partida distintos. Rousseau añoraba el estado en el que el hombre supuestamente había vivido antes de formar sociedades; para él, la sociedad era la fuente de todos los males. Smith, por el contrario, no concebía al hombre fuera de la vida en sociedad, y

[4] *Lectures on Jurisprudence*. Editado por R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

pensaba que era ahí donde el hombre aprendía a ser prudente, justo y benevolente (West, 1971).

Como sería de esperar, ambos autores proponen una solución (compleja) a los efectos corrosivos y alienantes de la sociedad comercial, pero estas difieren en puntos sustanciales. A pesar de no creer en la bondad natural del hombre (o tal vez, por eso mismo), Smith es más optimista que Rousseau. En resumen, él cree que la sociedad comercial trae más ventajas que desventajas, al contrario que Rousseau. Pero el autor ginebrino no plantea un simple volver al estado asocial del hombre (él sabe que esto es imposible), sino una adaptación de las virtudes antiguas a los tiempos modernos. Smith también propone la formación en las virtudes como solución, pero mientras podemos decir que el enfoque de Rousseau es utilitarista, el de Smith pertenece a la tradición aristotélica.

a) La solución de Rousseau: la domesticación de las virtudes

En esta sección haré una síntesis de Emberley (1984), con algunos añadidos propios, sobre la adaptación de las virtudes antiguas a la vida moderna que hace Rousseau, sobre todo en el *Emilio*. Emberly no propone que esa adaptación de las virtudes sea un remedio contra los males de la sociedad comercial, pero en mi opinión sí se puede plantear de esa manera, dado que Rousseau escribe sobre la educación para su tiempo.

A menudo se ha considerado que Rousseau condena las doctrinas de sus contemporáneos y exalta, en cambio, las virtudes de los antiguos. Pero, en realidad, en sus escritos se aprecia una "apropiación ambigua" de la perspectiva clásica griega. Rousseau parte de dos principios: primero, que el hombre no es un ser racional, y por lo tanto su excelencia no consiste en un control racional de las pasiones; segundo, que el hombre no es un animal político por naturaleza. Derivado de estos principios, Rousseau propone una privatización de la virtud.

Una característica de la antropología clásica (grecorromana y cristiana) era que se suponía que el hombre alcanzaba su perfección trascendiendo su condición terrena. Así, Aristóteles aconseja que "no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros" (Aristóteles, Lledó, & Pallí Bonet, 2000, pp. 397–398, 1177b 30). Y Jesucristo enseñó que debemos ser perfectos, "como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt. 5:48). Inicialmente, Rousseau parece favorecer la virtud heroica, pero, significativamente, no elige a un preceptor que toma parte en lo divino. Esto significa que "las enseñanzas de Rousseau sobre la virtud no continúan la tradición de exhortar a los hombres a las alturas de la virtud suprema". Su propuesta es más accesible: preservar la vida y gozar de los placeres sensuales, en medio del trabajo y del amor.

Esto no significa que Rousseau no haga a menudo apelaciones a practicar la virtud suprema. Él creía que su labor era elevar a sus contemporáneos a la altura del alma de los antiguos. "El celo, entusiasmo, nobleza, belleza y compromiso de la suprema virtud recibe una atención continua en el pensamiento de Rousseau". Se trata, entonces, de adaptar las virtudes clásicas, aristocráticas o heroicas a la vida del hombre moderno. "Es verdad que Rousseau se distingue de sus contemporáneos, particularmente por su intento de resucitar el énfasis en la virtud como crucial para el bienestar social". Pero hay una crítica implícita de la virtud clásica, sobre todo por lo que se refiere al orgullo.

La crítica que Rousseau hace de la "virtud suprema" tiene dos partes. La primera es que esta tiene un "carácter destructivo". El hombre heroico es inmoderado, y se preocupa menos por el bienestar general que por su propia gloria. Un hombre consciente de su superioridad "devastaría [el mundo] si hallara un solo rival

digno de él". Así, pues, "el deseo de gloria puede corromper y ser la fuente de desorden social". "Los hombres comunes son engañados por el simulacro de virtud y, luchando por emular las mismas acciones, producen un mayor desorden". En realidad, "las acciones de los héroes y sus imitadores están motivadas menos por la virtud que por los vanos ensueños de poder y la expectativa de recompensas placenteras". El hombre que busca la virtud heroica se vuelve irascible, incapaz de tolerar a los demás.

De esta primera crítica a la virtud heroica se derivan tres críticas más. Primero, Rousseau señala su carácter mercenario, en el sentido de que la virtud se puede usar para el bien o para el mal. Esto implica una negación de la unidad de las virtudes, en el sentido de que esta se puede separar del bien moral. En segundo lugar, la virtud heroica no incrementa la felicidad de la mayoría, sino que solo sirve para el placer de unos pocos. En tercer lugar, Rousseau se preocupa por la discrepancia entre la virtud real y la fingida, hasta el punto de que cuestiona la posibilidad de confiar en la apariencia.

La segunda crítica de la virtud heroica es que esta socava, en general, el desempeño de la virtud en la sociedad. Los héroes sustraen a los hombres comunes de la práctica de la virtud. "Si la virtud reside solo en los héroes, puede pensar un hombre [común], ¿qué tiene que ver conmigo?". El problema con este tipo de virtudes, entonces, es que "ni siquiera anima a los hombres a ser virtuosos".

En conclusión, la educación para la virtud heroica es una pedagogía errónea. La educación que Rousseau da a Emilio es justo lo contrario que propone Aristóteles: alejarlo de cualquier aspiración a superar su propia naturaleza.

Lo primero que Rousseau se propone es redefinir la palabra "noble". En el pensamiento clásico, lo "noble" era una conjunción de coraje y moderación, de manera que dieran como resultado "la belleza y un sentido de lo honorable". En el libro III del *Emilio*, Rousseau redefine la nobleza como "la unión de lo de-

cente y lo útil". El bien ya no es lo bello y honorable, sino "lo útil y placentero". Esto significa que "son las consideraciones de la utilidad las que deben gobernar las ideas de Emilio de las relaciones entre los hombres y la moralidad de las acciones humanas".

Emilio debe darse cuenta de que lo que subyace en la virtud suprema es el amor propio. "No es la más elevada justificación dada generalmente por los héroes (la dignidad del orden moral, la gloria de Dios o la necesidad política) sino un simple deseo de ser más que los demás lo que subyace en la virtud suprema". A Emilio se le debe enseñar "la vanidad de las aspiraciones del héroe y a sentir repugnancia por sus fracasos trágicos".

Emilio debe juzgar todo desde el punto de vista de quien se preocupa de sí mismo y confía poco en los demás. Esta preocupación por su propia existencia terrena, más que la preocupación por otra vida de inmortalidad, o de contemplación, "asegura que no esté dividido entre realidad y apariencia". La virtud heroica, dice Rousseau, crea división interna. Si Emilio solo tuviera deseos de emular a los héroes, "lamentaría ser solamente él mismo". "Quien empieza a volverse ajeno a sí mismo —dice Rousseau— no tarda mucho en olvidarse completamente de sí mismo". Hay que enseñarle, por tanto, que la virtud heroica es solo vanidad.

Esta presentación de las consecuencias negativas de tratar de imitar a los héroes, se basa en una crítica más aguda del concepto antiguo de alma. La visión que Rousseau tiene del alma pone en duda que la virtud heroica sea la meta de la perfección humana. Para Platón, el deseo de honor, el valor y la magnanimidad proceden de la parte irascible del alma; es esa parte la que le permite al hombre trascender su existencia biológica, mediante las pasiones. El apetito irascible puede ser educado por la razón, y sus pasiones se transforman, entonces, en virtudes: en honor, coraje y dignidad. Pero Rousseau niega que el apetito irascible sea una parte del alma; es el amor propio lo que produce esas

pasiones, que Platón consideraba naturales. El honor, el orgullo y el coraje son simples racionalizaciones de la conducta egoísta. Rousseau hace a Platón la misma crítica que hace a otros filósofos: que han confundido lo histórico o social contingente con lo natural. Así, el orgullo, expresado en el deseo de honor, es para él tan artificial como la esclavitud o el deseo de reconocimiento.

De acuerdo con lo anterior, se comprende que Rousseau no haga derivar las virtudes del orgullo. Él niega que el apetito irascible o la razón perfeccionen al hombre; en su lugar, propone la sensibilidad como su perfección.

Su análisis del alma humana implica que las virtudes de los héroes, filósofos o santos no pueden ser la base de la vida política, porque estas no corresponden a las aspiraciones o a la condición de la naturaleza humana. Por otra parte, dado que están basadas en el principio de superioridad de algunos, tales explicaciones erosionan la igualdad fundamental de los hombres.

Una consecuencia de lo anterior es que la educación debe partir del hecho de la realidad sensible y mortal de los hombres; "una vulnerabilidad subhumana a las vicisitudes de la naturaleza, que los hombres comparten con los animales, es una base más sana sobre la cual fundar el orden humano", piensa Rousseau. Lo que más caracteriza nuestra vida son las tristezas, las enfermedades, las necesidades y los dolores de toda clase. No la visión noble e idealista de la filosofía, sino el compromiso sólido con lo que es más poderoso en el ser humano, su temor al sufrimiento, es lo que asegura un juicio certero sobre las relaciones humanas. "Son sus debilidades las que vuelven al hombre sociable, sus miserias las que hacen que vuelva su corazón hacia la humanidad", dice Rousseau. Emilio no debe actuar movido por la admiración que suscitan en él las acciones de los hombres, sino por lástima por sus sufrimientos.

En lugar de confiar en el coraje, Emilio debe volverse hacia una pasión que lo aconseja más certeramente: el miedo. "La vanidad hace que el hombre se aleje de la deliberación correcta,

mientras que el miedo asegura que los hombres desarrollen su prudencia". Emilio debe ser expuesto en su juventud a la precariedad, vulnerabilidad y dureza de la condición humana. "Si los hombres aceptan con honradez su susceptibilidad al sufrimiento terrenal, se puede cultivar la benevolencia hacia la humanidad", piensa Rousseau.

En *El Contrato Social*, Rousseau propone la virtud cívica como remedio para el problema de la existencia social del hombre (recordemos que para él, la vida en sociedad es un mal y causa de mal). Para participar en la vida política, el hombre debe "desnaturalizarse": "su existencia particular debe ser trascendida y su voluntad privada debe ser forzada para acomodarse a la voluntad general". Esto es en aras de la justicia. La vida cívica lograda de esta manera es más regular y constante que la vida del individuo, pero esto implica que ejerce una presión sofocante hacia el conformismo. "La libertad, la justicia y la regularidad de la administración pública son grandes redes constituidas por la interdependencia de los hombres", pero esas redes no pueden sustentar las virtudes que Rousseau considera necesarias para el corazón humano, así que vuelve su atención a otra parte.

La solución de Rousseau al problema de la asociación humana tiene dos partes, cada una de las cuales implica renunciar a la participación activa en política. La primera consiste en recomendar a Emilio adaptarse a las circunstancias y distanciarse de cualquier compromiso político. La segunda es que el contrato social debe realizarse en la relación de amor con la pareja.

La educación para la adaptación a las circunstancias y el desinterés por la vida política se realiza por tres medios: el primero, mediante el cultivo del mundo circundante por el trabajo manual. "La mutua dependencia de los hombres se muestra no en los esfuerzos por alcanzar grandes proyectos políticos, sino en el trabajo, 'que vuelve a los hombres útiles entre sí'". La utilidad es la fuente de valoración en la estimación de los hombres. El interés por la utilidad y por el trabajo manual que Rousseau muestra,

"es un medio más sano para preservar la paz y la unidad en los corazones de los hombres que las obligaciones de la vida política". Ya que no están obligados, de esa forma, a trascender su naturaleza corporal, los hombres no están divididos entre deber e inclinación, realidad y apariencia. (Es importante notar aquí que para Rousseau el trabajo manual reemplaza la contemplación como la actividad humana más alta.)

El segundo medio por el cual Emilio se retrae de participar en la vida política consiste en adoptar una postura de desinterés hacia la vida de sus conciudadanos. Emilio no debe querer sobresalir ni hacer proselitismo entre sus iguales. La benevolencia activa es reemplazada por el interés propio, y la máxima bíblica "haz el bien a tu prójimo" se convierte en "haz lo que sea bueno para ti mismo, cuidando de causar el menor daño a los demás". Dice Rousseau: "el precepto de nunca lastimar a otro conlleva estar lo menos atado posible a la sociedad, pues en el estado social el bien de uno conlleva el mal de otro. Esta relación es la esencia de las cosas y nada lo puede cambiar". El hombre es invitado a preocuparse por sí mismo y a abstenerse de cualquier manifestación pública de virtud. Es por esta razón que el comportamiento de Emilio con los otros es de desinterés. Dice Rousseau que Emilio permanece distante, "por miedo a ser señalado, con el fin de evitar se notado. Y él nunca está más cómodo que cuando no se le presta ninguna atención".

Finalmente, la tercera forma de hacer que Emilio se desinterese por la vida política de su comunidad, es exponerlo a nuevas costumbres, hábitos y prejuicios, de manera que se vuelva cosmopolita. "Es útil para el hombre, dice Rousseau, conocer todos los lugares donde puede vivir, porque de esa manera puede elegir dónde vivir más cómodamente". Emilio es un cosmopolita, que se siente libre en cualquier lugar donde vive; respeta las costumbres y las leyes de la ciudad en la que vive porque le conviene. "La utilidad es la base de su apego político a sus conciudadanos".

La culminación del proyecto de Rousseau del renacimiento de la virtud está en la relación amorosa de pareja. Allí es donde se realiza el contrato social y el hombre da cumplimiento a sus necesidades naturales. El amor, no la contemplación ni la gloria, "es la suprema felicidad de la vida". La difusión del individualismo (facilitada por las doctrinas de Hobbes y de Locke) había hecho a cada uno el centro de su pequeño universo; esto hacía que el orden social fuera imposible. "La relación de pareja es el intento de Rousseau de sobreponerse al atomismo generado por el materialismo moderno". El problema que Rousseau busca resolver al fomentar la relación amorosa de pareja es cómo inducir a los hombres a dedicar sus energías a un interés que lo trascienda. La solución es la familia, porque la intimidad privada une el deseo con el deber. Esta pequeña sociedad, constituida por una compleja red de fuerzas psicológicas y morales, regula la vida moral de hombres y mujeres, y a partir de ella se crea la sociedad.

Emilio aprenderá a actuar decentemente en sociedad al hacer juicios basados en su relación con su amada (Sophie). Sus constructos morales son, entonces, producto de su imaginación (la que emplea para complacer a Sophie).

Si los hombres deben ser morales, deben ser capaces de imaginar cosas hermosas. Aunque los ideales hermosos sean puramente ilusorios, los hechos morales que producen son reales. Los actos de continencia, de fidelidad, respeto y honestidad se pueden producir solo de esta manera. La teoría de la virtud de Rousseau está fundada en el amor porque solo el amor puede contener el anhelo humano.

Todas las virtudes que el hombre necesita se producen en la intimidad doméstica. El sentido de la vida ya no guarda relación con cosas o con experiencias; más bien se descubre en el cultivo de la vida interior que se hace a partir de experiencias compartidas con la pareja.

La virtud del hombre se mide no por sus acciones públicas, sino por su "honradez, sinceridad, transparencia y autenticidad". (De forma profética, Rousseau anticipa la sensibilidad moderna: la necesidad de autorrevelarse, de autoanalizarse y de desarrollar la personalidad). "La virtud pública inevitablemente corrompe el corazón".

b) La solución de Smith: virtudes para la sociedad comercial

Smith creía que "era posible y necesario ennoblecer el liberalismo comercial a través de la recuperación de las virtudes" (Hanley, 2009, p. 56). En esto se distingue de Mandeville, que no creía que la virtud fuera necesaria para el florecimiento de la comunidad, y de Rousseau que, como vimos, reduce las virtudes al ámbito familiar privado y piensa que la virtud pública corrompe al hombre[5].

Es cierto que en el libro quinto de RN, Smith propone una solución "institucional" al problema de la corrupción: "se necesita alguna intervención del estado para impedir la corrupción y degeneración casi total de la gran masa de la población" (RN, p. 717). Al explicar cómo el gobierno podría atender este problema, el filósofo-economista propone entrenamiento militar, apoyo público a los teatros, control de los efectos de las luchas entre facciones religiosas a través de la libertad de expresión, y un costoso sistema de educación pública. Muchas críticas, particularmente desde la perspectiva liberal, se han hecho a esas propuestas; pero las soluciones que Smith propone no son solo de este género. De hecho, su más seria apuesta por evitar los males de la sociedad comercial, a la vez que preservar sus ventajas, va

[5] Hanley y Emberley difieren en su apreciación de Rousseau. Para Hanley, Rousseau "sugiere que la recuperación de la virtud, necesaria para el florecimiento humano, requiere el rechazo del liberalismo comercial" (Hanley (2009, p. 56). Podemos decir que esa es la visión tradicional de Rousseau; pero Emberley ha mostrado que el pensamiento de Rousseau en este punto es más complejo.

por la línea del fomento de la formación moral. Por eso añade el libro VI a la sexta y última edición de TSM. "El libro VI de *La teoría de los sentimientos morales* (…) es un intento por resolver, vía la filosofía moral, precisamente el problema transmitido por la economía, y que la ciencia política probó que era incapaz de resolver en el libro V de *La riqueza de las naciones*" (Hanley, 2009, p. 62).

En esta sección analizaré el mencionado libro VI de TSM, tratando de encontrar en él la solución que Smith propone al problema de la corrupción del alma que la sociedad comercial propicia.

Ya desde la introducción a la sexta parte, Smith relaciona el carácter de una persona con su felicidad: "Cuando consideramos el carácter de cualquier individuo, lo enfocamos naturalmente bajo dos aspectos diferentes: primero, en lo que puede afectar a su propia felicidad, y segundo, en lo que puede afectar a la de otras personas" (TSM, p. 429). El carácter se forma en la sociedad, y por eso es tan importante que la sociedad proporcione los medios adecuados para que ese carácter lleve al individuo a la felicidad, y para que él pueda ayudar a otros a ser felices.

La sección primera de la sexta parte está dedicada a la virtud de la prudencia, o "del carácter del individuo en tanto que afecta a su propia felicidad" (p. 369).

Con mucha agudeza señala Smith que

> [e]l deseo de convertirnos en objetivos apropiados de ese respeto, de merecer y obtener esa reputación y posición entre nuestros iguales es quizá el más intenso de todos nuestros deseos, y nuestra ansiedad por alcanzar los beneficios de la fortuna es consiguientemente mucho más estimulada y exacerbada por este deseo que por el de satisfacer todas las necesidades y conveniencias del cuerpo, que siempre son muy fácilmente cubiertas (p. 382).

Es evidente que en la sociedad comercial es más posible ser víctimas de esta vanidad que nos lleva a anhelar ser estimados por nuestros semejantes. No queremos perder la estima de los demás, y por eso "el primer y principal objetivo de la prudencia" es la seguridad, con la que nos cuidamos de "exponer nuestra salud, fortuna, rango o reputación a ninguna clase de riesgo" (p. 382). La misma prudencia nos recomienda "conocimiento genuino y destreza en nuestro negocio o profesión, aplicación y laboriosidad en su ejercicio, frugalidad y hasta algún grado de parsimonia en todos nuestros gastos" (p. 383). Sigue una descripción detallada de las cualidades del hombre prudente, pero vale la pena observar una coincidencia con Rousseau: dice que el hombre prudente da mucho mejor ejemplo de respeto del decoro y el ceremonial establecido por la sociedad que "el brindado frecuentemente por personas de virtudes y talentos mucho más espléndidos", quienes "demasiado a menudo se han caracterizado por el desdén más impropio y hasta insolente de todo el pudor normal en la vida y el habla, y han dado así el ejemplo más pernicioso a todos los que ansiaban parecerse a ellos, y que con demasiada frecuencia se contentan con imitar sus desatinos sin siquiera intentar alcanzar sus facetas más perfectas" (p. 385).

El hombre prudente siempre está tranquilo, porque ha ahorrado y ha hecho planes para el futuro. Lleva su vida en paz y no se entromete en los negocios ajenos. "Cuando se le requiera abiertamente, no declinará servir a su patria, pero no conspirará para forzar esa situación y le complacerá más que los asuntos públicos sean administrados por otra persona antes de que él deba pasar por la dificultad e incurrir en la responsabilidad de administrarlos" (p. 386). Esta es la "prudencia común"; pero también existe la "prudencia superior", que supone necesariamente la mayor perfección de todas las demás virtudes intelectuales y morales. Es la mejor cabeza unida al mejor corazón. Es la sabiduría más perfecta combinada con la virtud más cabal. Se aproxima mucho a la personalidad del sabio académico o peripa-

tético, así como la de la prudencia inferior se acerca a la del sabio epicúreo (p. 387).

Vemos que Smith, al contrario que Rousseau, no desprecia la "virtud superior", aunque no la pone como modelo para el hombre ordinario. El hombre ordinario debe cuidarse de no incurrir en la imprudencia, porque la gente de su condición está más dispuesta a perdonar los desatinos y los crímenes de los nobles que los de su clase.

En la segunda sección de esta parte, Smith se dedica a explicar cómo tenemos más obligación de velar por el bienestar de los parientes más próximos que de los más lejanos, y cómo el afecto hacia las personas disminuye a medida que el trato es menos frecuente. Se trata de una descripción sociológica, parecida a la de las otras partes del libro. Pero en la p. 404 Smith observa cómo la virtud es el más sólido fundamento para las relaciones sociales: "el vínculo fundado en el amor a la virtud —dice— es ciertamente el más virtuoso de todos y es asimismo el más feliz, el más permanente y el más seguro". La verdadera amistad solo puede fundarse en la virtud (pp. 404-405).

El hombre ordinario, el hombre de la sociedad comercial, aspira a ser amado y reconocido, "y si el ser queridos por nuestros semejantes es la meta principal de nuestra ambición, la forma más segura de lograrlo es mostrar mediante nuestra conducta que realmente los queremos". Hay un cierto utilitarismo en esta afirmación: "ninguna persona benevolente pierde jamás por completo los frutos de su benevolencia. Si no siempre los recoge de las personas que debieran dárselos, rara vez deja de hacerlo, y multiplicados por diez, de otras personas" (p. 405), pero lo importante, me parece, es destacar los efectos y la necesidad de la virtud para convivir.

"Los mismos principios que dirigen el orden en que los individuos son encomendados a nuestra beneficencia —dice Smith—, dirigen también el orden en que los grupos son encomendados a la misma" (p. 409). Y entre esos grupos, sobresale el

Estado: "el estado o poder soberano en el que hemos nacido y donde nos hemos educado, y bajo cuya protección vivimos, es en condiciones normales el grupo más extenso sobre cuya felicidad o infelicidad puede tener influencia nuestra buena o mala conducta. En consecuencia, nos es por naturaleza muy firmemente encomendado". No hay asomo aquí del desinterés por la *res publica* que recomienda Rousseau. Debemos preocuparnos por la salud del Estado porque la prosperidad y seguridad de "todos los objetivos de nuestros afectos más cariñosos, nuestros hijos, nuestros padres, nuestros familiares, amigos y benefactores, todos aquellos a quienes naturalmente más amamos y veneramos (…) depende en alguna medida de la prosperidad y seguridad del Estado" (p. 409). Es más, "debido a nuestra conexión con él, su prosperidad y gloria parecen reflejar una suerte de honor sobre nosotros mismos". Por eso, Smith alaba el patriotismo: "el patriota que da su vida por la seguridad e incluso por la vanagloria de esta sociedad parece actuar con la más absoluta corrección". No hay héroes que solo buscan su gloria, sino patriotas (gente ordinaria) que están dispuestos a "sacrificarse y entregarse a la seguridad, al servicio e incluso a la gloria del mayor número" (p. 410).

No cabe, en el pensamiento de Smith, el desinterés por el bienestar de nuestros conciudadanos: "el amor a nuestro país comprende normalmente dos principios distintos: primero, un cierto respeto y reverencia hacia la constitución o forma de gobierno establecida; y segundo, un ferviente deseo de hacer, en la medida de nuestras posibilidades, que la condición de nuestros conciudadanos sea segura, respetable y feliz" (p. 415). Es parte de la virtud de la prudencia, por la cual el carácter de cada uno afecta a la felicidad de los demás. "Quien no aspira a promover, por todos los medios a su alcance, el bienestar del conjunto de sus compatriotas no es ciertamente un buen ciudadano", no es un hombre prudente. Parte de las obligaciones del ciudadano prudente es mejorar las leyes y la constitución de su país, y "cuando

no puede instituir el bien, no desdeñará mejorar el mal" (p. 418). La postura de Smith es realista y reformista: nadie vive en un estado, en una sociedad, perfecta; pero si somos virtuosos trataremos de mejorar las cosas. No actuaremos como revolucionarios que intentan destruir el orden vigente para crear uno nuevo, ni como egoístas que solo piensan en su bien privado, sino como prudentes reformadores.

El hombre prudente de Smith, al igual que el Emilio de Rousseau, es cosmopolita, pero por distintos motivos. Mientras Emilio es cosmopolita por no sentirse ciudadano de ninguna nación, para el hombre prudente "no hay fronteras que circunscriban [su] buena voluntad y puede abarcar la inmensidad del universo" (p. 420). "El individuo sabio y virtuoso —además— está siempre dispuesto a que su propio interés particular sea sacrificado al interés general de su estamento o grupo" (p. 421). Está claro que ese no es el tipo de virtud que Rousseau inculcaría en Emilio.

El estoicismo de Smith es notorio en su discusión sobre lo que una persona sabia debe hacer con respecto al bien común del universo: el hombre sabio y virtuoso debe mostrar una "magnánima resignación ante la voluntad del insigne Director del universo", y sacrificar de buena gana "sus pequeñas realidades a la prosperidad de una realidad más importante". Rescatando de alguna forma las virtudes marciales, Smith dice que "está claro que una persona sabia tiene que ser capaz de hacer lo que un buen soldado siempre está dispuesto a hacer" (pp. 415-416).

Pero no solo los hombres de acción son dignos de ser admirados. También "la persona que creemos principalmente ocupada en esa sublime contemplación [del Ser divino] rara vez deja de ser objeto de nuestra máxima veneración, y aunque su vida resulte exclusivamente contemplativa, casi siempre la juzgamos con una especie de respeto religioso muy superior a aquél con el que evaluamos al más diligente y útil servidor de la comunidad"; pero es preciso advertir que "el estar ocupado en la contempla-

ción del distrito más sublime [del Universo] nunca puede servir de excusa para que abandone el más modesto (…) La teoría más sublime del filósofo contemplativo no puede compensar la inobservancia del menor de los deberes activos" (p. 423).

En la última sección de esta parte, Smith trata de la virtud de la continencia.

> Puede decirse que es perfectamente virtuoso el hombre que actúa conforme a las reglas de la perfecta prudencia, de la justicia estricta y de la correcta benevolencia. Pero el conocimiento más riguroso de esas reglas no será suficiente para permitirle actuar de esa forma: sus propias pasiones muy bien pueden desorientarlo, e impulsarlo a veces a violar o a veces seducirlo con objeto de que viole todas las reglas que él mismo aprueba en sus momentos de sobriedad y serenidad. Si el conocimiento más perfecto no es apoyado por la continencia más perfecta, no siempre le permitirá cumplir con su deber (p. 426).

Es interesante que Smith se concrete en esta parte a tratar de la prudencia y de la continencia o templanza, y que deje de lado la discusión sobre las otras dos virtudes cardinales: la justicia y la fortaleza. Probablemente, Smith estaba convencido de que son las dos virtudes que más debe cuidar el ciudadano de la sociedad comercial, porque es allí donde le atacarán sus atractivos: el afán de sobresalir, de adquirir buena fama, ataca directamente su prudencia, mientras la oferta de bienes de consumo afecta a su templanza. Y como las virtudes, como afirma el pensamiento clásico, están conectadas, un descuido en cualquiera de ellas trae aparejado el descuido de las demás. Esto resulta particularmente cierto de la relación entre la prudencia y la templanza. La templanza (continencia, moderación) es normalmente la custodia de la prudencia, o puesto de otra forma, el hombre que domina sus pasiones, es capaz de pensar con claridad en qué es lo que con-

viene hacer en cada situación concreta. Sin duda Smith, por su conocimiento de la filosofía antigua, sabía esto, y por eso no quiso dejar su obra sin una discusión sobre la importancia de la continencia o sobriedad. "La continencia —dice Smith—no sólo es una gran virtud en sí misma, sino que todas las demás virtudes parecen derivar de ella su mayor lustre" (p. 432). La continencia no puede faltar en el hombre virtuoso y feliz; solo quien

> no se abandona al gobierno de las pasiones indisciplinadas que su situación puede naturalmente inspirar, que controla toda su actitud y proceder en conformidad con las emociones restringidas y corregidas que prescribe y aprueba el gran recluso, el egregio semidiós dentro del pecho; sólo ese individuo es verdaderamente una persona virtuosa, el único objetivo verdadero y apropiado para el amor, el respeto y la admiración (p. 438).

Smith concluye la sexta parte cono una discusión breve sobre la utilidad de la prudencia y de las demás virtudes: "la preocupación por nuestra propia felicidad —dice— nos recomienda la virtud de la prudencia; la preocupación por la de los demás, las virtudes de la justicia y la beneficencia" (p. 463). También puede decirse que hay un cierto deontologismo en esta sección conclusiva, cuando Smith recurre al argumento de que cuando no obramos como debemos "el hombre dentro del pecho" (la conciencia), nos reprende:

> Si en el transcurso del día nos hemos desviado en algún aspecto de las reglas que nos ha prescrito, si nos hemos excedido o relajado en nuestra frugalidad o nuestra laboriosidad, si en algún aspecto hemos dañado por pasión o inadvertencia el interés o la felicidad de nuestro prójimo, si hemos dejado pasar una oportunidad patente y propia para promover dicho interés y felicidad, dicho recluso nos llama a capítulo

> por todas esas omisiones e infracciones, y sus reproches a menudo nos hacen sonrojar en nuestro interior tanto por nuestro desatino y descuido hacia nuestra propia felicidad como por nuestra quizá aún mayor indiferencia y desatención hacia la de los demás (p. 464)

A pesar de estos indicios, hay quienes sostienen que la ética de Smith no es ni utilitarista ni deontologista, sino que forma parte de la corriente de la "ética de la virtud", iniciada por Aristóteles y resucitada en el siglo XX por autores como G.E.M. Anscombe, Philippa Foot y Alasdair McIntyre. "En grado menor, y más recientemente, se han rastreado los antecedentes de la ética de virtudes contemporánea hasta la filosofía moral británica de Hutcheson y Hume" (Hanley, 2006, p. 150). Hanley es de la opinión de que "a esos nombres merece ser agregado el de Adam Smith, puesto que una de las intenciones de su obra *La Teoría de los sentimientos morales* es mostrar una orientación alternativa para la ética, una aproximación que traslada la atención desde las reglas morales hacia la educación del carácter" (Hanley, 2006, pp. 150–151). Los llamados a la utilidad y al interés propio que hace Smith en su obra serían, ante todo, "ganchos" para llevarlos luego a una más elevada virtud. Al igual que Aristóteles, Smith trata de llevar a los hombres de un amor propio egoísta[6], a un amor propio noble[7]. "En su calidad de educador moral, la tarea

[6] "Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman sobre todo a sí mismos, y se les llama egoístas, como si se tratara de algo vergonzoso. Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y, así, se le reprocha que no hace nada sino lo suyo), mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien" (Aristóteles, Lledó, y Pallí Bonet, 2000, pp. 365-366, 1168a).

[7] "Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil" (Aristóteles, Lledó, y Pallí Bonet, 2000, p. 368, 1169a, 1-6).

de Smith es depurar el amor a nosotros mismos que nos impulsa a preocuparnos por los bienes del interés propio y mostrar cómo el amor a sí mismo, cuando es ennoblecido, puede conducir a aquel amor por lo noble que distingue a los hombres de sabiduría y de virtud" (Hanley, 2006, p. 158). Se trata de "'dirigir la vanidad hacia los objetos adecuados' (TSM VI.iii.46, 259). Tanto en la Parte VI como en el libro en su conjunto, Smith considera el amor a sí mismo como algo posible de educar y posible de ser encauzado hacia objetos más nobles (Hanley, 2006, p. 169). Con razón dice Den Uyl que "para Smith, entonces, el problema de la virtud en los tiempos modernos se resuelve mediante el rechazo del elitismo clásico que define a la virtud en términos del perfeccionamiento del alma individual, centrándose en cambio en sentimientos conducentes a la cooperación social" (Den Uyl, 1998, p. 316).

6. Conclusión

Rousseau y Adam Smith se preocuparon por los efectos que la organización social derivada del capitalismo estaba teniendo en la sociedad de su época y en la psique de las personas. Entre estos efectos estaban

> el egocentrismo, que se manifestaba en vanidad y amor por la superioridad; el estímulo de la agitación y la ansiedad, inducido por esta nueva solicitud por la superioridad; el crecimiento de la inautenticidad y la duplicidad hacia los demás inducido por la vanidad; una creciente indiferencia hacia la nobleza y aceptación de la mediocridad moral como consecuencia de la busca de los placeres de la sociedad comercial; un estímulo del atomismo individualista y el concomitante debilitamiento de los lazos sociales recíprocos como resultado del logro de los placeres de la sociedad comercial; y, finalmente, la inhibición de nuestra capacidad de

> simpatía y una indiferencia por la condición de los inferiores como consecuencia de la solicitud por los superiores (Hanley, 2009, p. 52).

Ambos pensadores llegaron, sin embargo, a diferentes propuestas de solución para esos males. Rousseau apelaba a una "domesticación" de las virtudes clásicas (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), un cierto "rebajamiento" de las mismas, de manera que se evitara la *hubris* de los antiguos, y recomendaba el alejamiento de vida pública, para recluirse en los placeres de la vida familiar privada. Su visión de la virtud es utilitarista. Adam Smith, por el contrario, es muy favorable a que se inculque en los ciudadanos el amor por la patria y por los actos nobles. Apelando a su interés, intenta convencer a sus lectores de que "el genuino amor propio alienta la preocupación por los demás" (Hanley, 2006, p. 166). Si Rousseau estaba pensando en términos de perfeccionamiento del alma individual, Smith se enfoca en cambio en la cooperación social. Si para Rousseau la sociedad es un mal que esclaviza al hombre, para Smith la sociedad comercial ha traído entre sus bienes la libertad y la seguridad. Rousseau rechaza el liberalismo comercial, mientras que Smith lo acepta, con la condición de formar a los hombres en la prudencia, la continencia y la beneficencia.

No cabe duda de que Rousseau veía en la sociedad comercial de su tiempo un enemigo del que había que defenderse; la virtud, en su sistema, es una especie de mecanismo de defensa frente a los demás, siempre y cuando no se aspire a una virtud heroica. El pensamiento de Smith es muy distinto, y, a mi parecer, más optimista: para él, "el comercio fomenta la confianza, la decencia, la honradez, la disposición a cooperar, el compromiso por guardar las promesas y una estricta adherencia a las normas de justicia de la sociedad" (Rasmussen, 2008, p. 121). Rousseau partía del punto de vista de que el hombre no era social por naturaleza, y que, en su estado original, presocial, era feliz. Smith

tenía una visión de la naturaleza humana más realista: el hombre nunca ha vivido aislado, es sociable por naturaleza, y las condiciones sociales han ido mejorando con el tiempo.

En síntesis, mientras que Rousseau prácticamente no tenía esperanza de que la única solución concebible para la sociedad comercial (la república virtuosa) fuera posible en ningún lugar del mundo moderno, Smith, más realista, veía que la sociedad comercial había traído grandes beneficios y que, aunque podía fomentar los vicios, de igual manera podía fomentar la virtud; la clave se encuentra, piensa él, en apelar a sus intereses más altos. Rousseau tiene una visión utilitarista y hedonista del hombre; la concepción de Smith se acerca más a la de Aristóteles, en lo tocante a su énfasis en la necesidad de la vida en sociedad y su aprecio por las virtudes.

CAPÍTULO 2
LA TELEOLOGÍA EN LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

1. INTRODUCCIÓN

Las principales obras de Adam Smith son modernas, en el sentido de que son más descriptivas que normativas. RN es una investigación sobre la naturaleza y causas de esa riqueza; y sobre TSM dice el propio autor que "la presente investigación no aborda una cuestión de derecho, por así decirlo, sino una cuestión de hecho. No examinamos aquí las circunstancias bajo las cuales un ser perfecto aprobaría el castigo de las acciones malas, sino bajo qué principios una criatura tan débil e imperfecta como el ser humano lo aprueba de hecho y en la práctica" (TSM, p. 168). El hecho de que un autor se centre más en "causas" y "cuestiones de hecho" que en "principios" indica, claramente, un énfasis en la causalidad eficiente sobre la causalidad final. Una investigación centrada en principios tendría un carácter deductivo, como solían ser los tratados antiguos y medievales de moral. De hecho, Smith ha pasado a la posteridad como el padre de la economía moderna por haber sido el primer filósofo moral en llevar a cabo una investigación inductiva sobre las causas de la riqueza de las naciones. Y en moral, su contribución es aún más sorprendente: rompiendo con una tradición milenaria de escribir sobre ética desde un punto de vista normativo, escribe un tratado de psicología

moral, en el que intenta hacer ver sobre qué base los seres humanos aprobamos unas acciones y rechazamos otras. Parece ser que lo que Smith tenía en mente al escribir estas obras (junto con otras que no llegó a publicar), era lograr "para la ciencia social lo mismo que Newton había logrado para la ciencia natural: una teoría general de la moral, la política y la sociedad" (Rodríguez Braun, 1997, p. 10). Si la ciencia natural (la física) había logrado avances espectaculares desde Galileo y Copérnico, se había debido a la aplicación del método experimental, que hace que el científico centre su atención en las causas eficientes. Con ello la ciencia natural se libera de la tutela de la teología, que enseñaba a ver el universo como el gran designio y regalo de Dios para el hombre.

Adam Smith adopta la perspectiva moderna de ver las cosas y de hacer ciencia, y en el campo de la economía fue tal su influjo que bien se le puede considerar como el padre de la economía moderna. Su *Teoría de los sentimientos morales* no ha tenido tanta suerte, a pesar de que él prefería esa obra sobre las demás, y la editó en seis ocasiones (la última, el año de su muerte, 1790). Ahora bien, ¿significa todo esto que Adam Smith despreciara las causas finales, la teleología? Este es un tema que ha sido debatido prácticamente desde que sus obras salieron a luz.

En la sección siguiente haré un resumen de las interpretaciones sobre el papel de la causalidad final en el pensamiento de Smith, según diversos autores. En la sección tercera argumentaré en favor de la siguiente tesis: la teleología de Smith puede catalogarse como naturalista, dada su escasa o nula referencia a un Dios personal, y dado el influjo de la filosofía estoica. Esto situaría las obras de Smith en la tradición de la teología natural británica, de la que forman parte científicos como Newton y Boyle.

2. DIVERSAS INTERPRETACIONES.

Desde su publicación, y por un largo tiempo, se consideró que TSM descansaba sobre el concepto de un Dios providente. Como dice Kleer, tal vez la mejor síntesis de esta visión se debe a Wilhelm Hasbach, quien sostenía que el punto de partida de toda la investigación de Smith era

> [e]l principio de un Dios cuyas más sobresalientes propiedades son la máxima sabiduría y beneficencia posibles. Su más alto propósito en la creación del mundo es la felicidad humana. Para la realización de su propósito final, hizo uso de la mecánica. El Creador es comparado a un relojero, que ha ensamblado los engranajes del mundo con tanto arte que producen orden, armonía, belleza y felicidad sin que los engranajes conozcan o deseen tal resultado (Hasbach, 1891, p. 7, citado por Kleer, 1995, p. 275).

De igual o similar opinión era Jacob Viner: "Lo que tenemos, por lo tanto, en *La teoría de los sentimientos morales*, es una doctrina sin reservas de un orden armonioso de la naturaleza, bajo la guía divina, que promueve el bienestar del hombre a través de la operación de sus propias inclinaciones naturales" (Viner, 1927, p. 206). Casi cuarenta años después, Viner se quejaba de que

> [l]os modernos profesores de economía y ética operan en disciplinas que han sido secularizadas hasta el punto donde los elementos religiosos y sus implicaciones, que una vez fueron parte integral de ellas han sido dolorosamente eliminados […] Sin embargo, estoy obligado a insistir en que el sistema de pensamiento de Adam Smith, incluyendo su economía, no es inteligible si uno desprecia el papel que él le asigna a los elementos teológicos, a la mano invisible (Viner, 2015 [1966], pp. 81-82, citado en Martin, 1990, pp. 283-84).

Tanto en TSM como en RN, Smith usa la metáfora de la mano invisible "para describir cómo el orden natural de la 'providencia' anima y dirige el desarrollo ordenado de [las] sociedades (también, por supuesto, del universo físico)" (Macfie, 1971, p. 596).

A pesar de reconocer que el concepto de "mano invisible" forma parte de la visión metafísica de Adam Smith, Alec Macfie piensa que el papel que este asigna a la racionalidad humana "da a la teoría moral de Smith una cualidad 'inductiva' y hace su componente teleológico dispensable … Es en este sistema de teoría inductiva, no en la mano invisible —dice Macfie— que [Smith] hizo su contribución más valiosa y original" (Macfie, 1967, p. 12, citado por Kleer, 1995, p. 276).

Una posición similar a la de Macfie sostiene el historiador alemán Hans Medick. Para Medick, incluso si uno concibe la "mano invisible" (en TSM) como "evidencia para la preponderancia de un deísmo optimista en los supuestos normativos básicos de Smith", uno debe sin embargo aceptar que tal concepto "no tiene conexión directa con los enunciados empíricamente formados de Smith, relacionados con las acciones sociales y económicas de la humanidad" (Medick, 1973, pp. 230-31, citado por Kleer, 1995, p. 275). De ahí que Kleer considere que, para Medick, "la mano invisible es solo una metáfora designada para expresar esa propiedad del análisis moral de Smith que fue el principal objetivo de su propio estudio de la teoría social de la Ilustración: la realidad empírica de la sociedad como un poder que trasciende los individuos y que no es explicable como el simple productor de acciones individuales" (Kleer, 1995, p. 277).

Louis Schneider sostiene una opinión muy semejante a la de Macfie y Medick sobre el pasaje de la mano invisible en TSM: "si prescindimos del vocabulario teleológico y teológico de todo esto, nos quedamos con lo que muchos académicos han conside-

rado como una de los mayores percepciones o perspectivas en las ciencias sociales" (Schneider, 1979, p. 51).

Por su parte, Ronald Coase piensa que Smith apelaba a la Providencia a falta de una explicación mejor, pero que, en el fondo, él no creía en causas sobrenaturales:

> [l]o cierto es que en 1759 no había forma de explicar cómo tal armonía natural se producía, a menos que uno creyera en un Dios personal que hubiera creado todo. Antes de Darwin, Mendel y tal vez también Crick y Watson, si uno observaba [como Adam Smith] un tipo de armonía que existe en la naturaleza humana, no podía darse ninguna explicación si uno no estaba dispuesto a aceptar un Dios creador. Mi propio sentimiento es que Adam Smith era renuente a adoptar esta explicación particular. Su uso del término "naturaleza" y otros circunloquios era más bien un medio para evitar dar una respuesta a la pregunta que una afirmación. Dado que Adam Smith solamente podía sentir que existía alguna explicación alternativa, la respuesta correcta era la suspensión del juicio, y su posición parece haberse acercado a esto (Coase, 1976, p. 539).

Tal vez el autor más escéptico sobre función de las explicaciones teleológicas en el pensamiento de Smith es Knud Haakonssen:

> [n]ada depende de explicaciones teleológicas, ni por lo tanto de un garante del orden teleológico. Yo creo que es seguro decir que dondequiera que una pieza de teleología emerge en Smith, está bastante claro dónde tenemos que buscar con el fin de encontrar una explicación 'real' en términos de lo que *grosso modo* podemos llamar causas eficientes (Haakonssen, 1981, p. 77).

Para este historiador de las ideas, la hazaña de Smith como filósofo es "completar la tarea positiva de señalar las causas eficientes que crean orden en la vida humana" (Haakonssen, 1981, p. 78). Toda referencia a causas finales sirve claramente un propósito retórico (Haakonssen, 1981, p. 77).

De la misma opinión es D. D. Raphael. Para este experto en Adam Smith, "[tanto] para el propio Smith como para la mayoría de sus lectores, una explicación de un proceso natural era más persuasivo, y más vívido, si la naturaleza era personificada o tratada como el trabajo de un Dios personal". Pero "la explicación de Smith de los procesos naturales puede ser leída como si fuera una empresa científica, sin necesidad de apoyo teológico" (Raphael, 1985, p. 36, citado por Kleer, 1995, p. 278).

T. D. Campbell adopta una posición que Kleer califica de intermedia: "Campbell […] propone una separación entre los componentes de causalidad eficiente y los de causalidad final en TSM, y adscribe a los últimos un estatus meramente subsidiario" (Kleer, 1995, p. 278), y cita: "[…] es posible remover la terminología teológica y las reflexiones de Smith sobre una Deidad benevolente y no afectar el contenido empírico de su trabajo. […] La explicación teológica es ofrecida, no como un sustituto para la explicación causal, sino como un suplemento a la misma" (Campbell, 2012, pp. 61, 69-73, citado por Kleer, 1995 [1971], p. 278).

Al contrario de los autores que minusvaloran el papel de las explicaciones finalistas en TSM, Kleer piensa que la visión original (sostenida por Viner y Hasbach) es la correcta. Según Kleer, "el principio de un autor de la naturaleza divino y benevolente debe ser considerado como una de las piedras angulares del sistema de filosofía moral de Smith" (Kleer, 1995, p. 279), y debemos pensar que "su compromiso con la teleología natural parece omnipresente y genuino" (Kleer, 1995, p. 300).

Lisa Hill sostiene una tesis similar a la de Kleer. Para ella, "la filosofía social y económica de Adam Smith es inherente-

mente teológica, y sus apoyos providencialistas no pueden ser removidos sin perjudicar su teoría del orden social" (Hill, 2001, p. 1). Hill va más allá de Kleer al sostener que Smith trabaja bajo el supuesto de un argumento de diseño: "lejos de [ofrecer] un enfoque puramente secular, materialista o evolucionista, Smith trabaja desde el argumento del diseño para construir un modelo que es manifiestamente teleológico" (Hill, 2001, p. 1). En suma,

> [l]ejos de ser una 'baratija' aberrante, la noción de Smith de una mano invisible providencial es, no solo la pieza central, sino el principio unificador o 'corazón metafísico' (Martin 1990: 273) de su entera obra sin la cual gran parte de su pensamiento tiene poco sentido. […] Dios existe, el mundo es producto de un diseño y el orden observable de la regularidad en los asuntos humanos es resultado de este diseño y propósito en la Naturaleza" (Hill, 2001, pp. 2, 5).

David Martin también es de quienes piensan que

> [c]omo señaló Viner, es simplemente pobre trabajo académico separar a Smith del contexto de su filosofía moral, que él dio por supuesta junto con la mayoría de las luminarias de su época. La tesis de que la mano invisible es una mera analogía literaria no es solo históricamente inválida, sino que revela un uso selectivo de Smith para embellecer una ideología moderna. Un enfoque válido requiere reconocer a Smith como el filósofo moral que fue (Martin, 1990, p. 284).

Por último, James Alvey llega a conclusiones muy similares a las de Kleer, Hill y Martin:

> Adam Smith parece aceptar que existe un designio divino para el universo. Consistente con esto, usa explicaciones te-

> leológicas y finalistas en su presentación de la naturaleza. Esta manera de entender las cosas lo lleva a creer que hay fines en la naturaleza y, en el caso del ser humano, propone un conjunto elevado y complejo de fines naturales. El marco teológico secreto de Smith impacta su filosofía moral y su economía política (Alvey, 2004, p. 349).

3. TELEOLOGÍA ESTOICA

Adam Smith nunca manifestó gran interés por la religión. Nacido en una Escocia presbiteriana, fue muy crítico de esa iglesia, así como de la iglesia católica y del judaísmo[8]. Al desarrollo de esa actitud contribuyeron, probablemente, el carácter y las lecciones de Francis Hutcheson, su maestro de filosofía moral en la Universidad de Glasgow, a la que Smith ingresó a la temprana edad de catorce años. Hutcheson había estudiado con Gershom Carmichael (m. 1729), quien había llevado a Escocia la idea de una religión menos sentimental y más racional, en oposición a la religión fuertemente emotiva de los puritanos. Carmichael había estudiado con Anthony Ashley Cooper (1671–1713), tercer conde de Shaftesbury, considerado uno de los primeros deístas de Gran Bretaña. La mala experiencia de Smith en Balliol College de Oxford (donde estudió como becado por seis años, a partir de 1740), no contribuyó a mejorar su actitud ante la religión institucionalizada. Después de varios años de enseñar en Glasgow, Smith viajó a Francia en 1764, para acompañar y servir como tutor al joven duque de Buccleuch. En Francia permaneció hasta 1766. Allí se relacionó con deístas y agnósticos, entre los que se encontraban el enciclopedista D'Alembert y el filósofo Voltaire. Smith también mantuvo una estrecha amistad con David Hume (1717-1783), quien siempre fue visto con suspicacia tanto por la jerarquía de la iglesia de Escocia como la de Inglaterra. Todo

[8] Sobre las ideas y la actitud de Smith hacia la religión, véase el capítulo 7.

esto hace pensar que, aunque Smith sostenía que era cristiano, podría decirse más bien que era deísta (Ward, 2004).

Hay evidencia de que la visión que Smith tenía del cristianismo, y en particular su concepción del sentido del sufrimiento, cambió hacia el final de su vida. Thomas Ward hace notar cómo en las primeras cinco ediciones de TSM, hay un pasaje sobre el valor redentor del sufrimiento que fue eliminado en la última edición (1790). El pasaje en cuestión es el siguiente:

> [e]l hombre, cuando se dispone a aparecer ante un ser de infinita perfección, no puede menos que sentir poca confianza en su propio mérito […], fácilmente puede concebir cómo las violaciones [de la ley moral] sin número de las que ha sido culpable, deben convertirlo en el objeto propio de la aversión y el castigo; […] Alguna otra intercesión, algún otro sacrificio, alguna otra expiación, piensa él, se debe hacer por él, más allá de lo que él es capaz de hacer, antes de que la pureza de la divina justicia pueda ser reconciliada con sus múltiples ofensas. Las doctrinas de la revelación […] nos muestran […] que la más poderosa intercesión ha sido hecha, y que la más mortal expiación ha sido hecha por nuestras muchas transgresiones e iniquidades.

Todo esto lleva a Ward a concluir que

> Smith era una notable persona de conciencia. Claramente creía en un Ser Supremo, pero las experiencias de la vida lo condujeron al cinismo y el rechazo de la visión tradicional cristiana de salvación a través de la cruz. Smith también fue bastante crítico del catolicismo y del judaísmo. Debido a la forma en la que la iglesia protestante trató a David Hume, Smith también desarrolló un resentimiento hacia esa rama de la tradición judeocristiana (…) La religión para Smith era un asunto privado y parece que estuvo bastante separada del

marco que abrazó para las relaciones humanas (Ward, 2004, p. 58).

A pesar de este distanciamiento y animadversión de Smith hacia el cristianismo y el judaísmo, parece claro que él sí creía en la existencia de Dios. Ahora bien, su concepto de Dios no era el de un ser personal (un Padre), sino el de un ser omnipotente que ha creado el universo y sus leyes. Esas leyes naturales actúan como causas segundas, haciendo que se cumpla en todo su voluntad. Con relación al hombre, esa voluntad es que este sea feliz y que prospere en la tierra. Todo lo que sucede en el universo sucede porque Dios lo quiere o lo permite; nada escapa a su poder. Pero Dios (la Causa Primera) no se ocupa de las minucias de los hombres, no escucha nuestras oraciones. El mal que existe en el mundo (el mal natural y el mal moral) también tiene un sentido; también contribuye, a la larga, al gran designio de la divinidad, aunque nosotros no sepamos exactamente cómo. Así, lo que parece un orden espontáneo, en realidad responde a un diseño, muy amplio, que el gran arquitecto del universo ha pensado desde la eternidad. Dios se revela a través de la naturaleza y sus leyes; no hace falta otro tipo de revelación. El mejor culto que podemos dar al Ser Supremo es conocer el universo por medio de la ciencia, y ajustar nuestra conducta a sus leyes.

Esta visión de Dios, como el lector habrá notado, corresponde también a la del estoicismo, sobre todo, el estoicismo romano, de Marco Aurelio y Epicteto. Adam Smith era buen conocedor de los autores clásicos. Como nos recuerda Gloria Vivenza (2001, p. 1), en sus días en la aduana, Smith y su colega James Edgar solían competir entre sí citando de memoria largos pasajes de los clásicos latinos. A este respecto también es interesante notar que Francis Hutcheson publicó, en 1742, una traducción de las *Meditaciones* de Marco Aurelio (Jones, 2010, p. 92). (De hecho, a Hutcheson se le ha asociado con la corriente del "estoicismo cristiano" dentro de la Ilustración escocesa [Clark, 2000].)

No es de extrañar, por tanto, que en su repaso de la historia de la filosofía moral (parte VII de TSM), Smith dediqué más espacio al estoicismo que a cualquier otro sistema, y cite largos pasajes de las obras de Epicteto y de Marco Aurelio.

La influencia del estoicismo en Gran Bretaña no se limitó a la moral; también se hizo sentir en las ciencias naturales. Dos ejemplos concretos son Boyle (m. 1691) y Newton (m. 1727). La metafísica estoica es claramente teleológica: todo en el universo tiene un propósito, todo conduce al fin que el Logos ha pretendido. Las leyes físicas son la manifestación más clara de esa teleología. Esta idea inspiraba a los científicos de finales del XVII y principios del XVIII en Gran Bretaña; ellos veían su trabajo como "filosofía natural", y muchas veces como teodicea o teología natural. Al desvelar los misterios del universo estaban conociendo mejor a Dios y su designio eterno para el hombre. La revelación natural suplanta a la sobrenatural; ya no vale la autoridad de los teólogos, sino la de los científicos.

Paul Oslington afirma que "es importante reconocer que esta tradición de teología natural dependía para su coherencia de la doctrina cristiana sobre la Creación por un Dios personal, y de [la creencia en] su cuidado providente sobre la misma" (Oslington, 2016, p. 3). Si bien esto puede afirmarse sin duda en el caso de Boyle y probablemente de Newton, no creo que necesariamente sea el caso de Adam Smith. Si puede decirse que Smith pretendía imitar a Newton (por quien tenía una gran admiración) en los métodos y fines de su trabajo, no está claro que el profesor de Glasgow compartiera con él y con otros científicos de su época los dogmas cristianos sobre la creación y la redención. En este sentido, creo yo, la "teología oculta" de Smith era más teología estoica que cristiana[9].

[9] El propio Oslington (2016, p. 5) reconoce más adelante en su ensayo que "mi propia observación es que la teología natural de Smith tiene elementos estoicos y carece de una teodicea". Yo no lo pondría de esa manera; yo diría que la teodicea de Smith es más estoica que cristiana.

En cuanto a la teleología, Smith cree que

> [l]a felicidad de los seres humanos, así como la de todas las demás criaturas racionales, parece haber sido el propósito original del Autor de la naturaleza que les dio el ser. Ningún otro fin es digno de esa sabiduría suprema y benignidad divina que necesariamente le asignamos; esta opinión, a la que arribamos por la abstracta consideración de sus infinitas perfecciones, es aún más confirmada por el examen de las obras de la naturaleza, cuya intención parece siempre la promoción de la felicidad y la protección frente a la desgracia. Al obrar conforme a los dictados de nuestras facultades morales, necesariamente buscamos los medios más efectivos para promover la felicidad de la humanidad y por ello cabe argumentar que en algún sentido cooperamos con la Deidad y ayudamos en la medida de nuestras posibilidades al plan de la providencia (TSM, pp. 302-303).

> Los antiguos estoicos pensaban que como el mundo estaba gobernado por la imperiosa providencia de un Dios sabio, poderoso y bueno, cada acontecimiento singular debía ser considerado como una parte necesaria del plan del universo, que tendía a promover el orden y felicidad general del conjunto: que los vicios y locuras de la especie humana, por tanto, constituían una parte tan necesaria de este plan como su sabiduría y su virtud; y merced a aquel arte eterno que extrae el bien del mal tenderán igualmente en favor de la prosperidad y perfección del gran sistema de la naturaleza (TSM, pp. 97-98).

Es decir: existe un Dios que ha creado el universo y a los seres humanos. Los seres humanos —y "todas las demás criaturas racionales" (?)— hemos sido diseñados por Dios para ser felices. Esta visión teleológica de la naturaleza forma parte de la teodicea

de Smith, y no puede ser extraída sin comprometer la coherencia de su pensamiento. Es probable que, como sugiere Hayek[10], la lectura que Darwin hizo de Smith en el año 1838 le haya influido para llegar a la conclusión de que el orden natural es un orden espontáneo (Hill, 2001, pp. 17, 18, 22). Pero si eso es cierto, Darwin vio algo distinto a lo que Smith afirmaba. En el universo darwiniano solo tienen cabida las causas eficientes; no hay diseño preconcebido. La naturaleza no tiene "fines". Tampoco el hombre —a no ser, los que él mismo se dé—. Nada más alejado de la visión de Smith. En el sistema darwinista, la adaptación se consigue por variación no provocada ni pensada; para Smith, el hombre adaptado es el hombre virtuoso, que actúa en conformidad con los fines que su naturaleza le señala. No podemos hacer de Smith un protodarwinista, por mucho que sus obras sean tratados en los que la descripción de los fenómenos (es decir, la actuación de las causas eficientes) desempeñe un papel importante.

4. CONCLUSIÓN

La teleología forma parte esencial del pensamiento de Smith. No podemos quitar las referencias a los fines de la naturaleza ni a su diseño sin alterar de manera sustancial lo que el filósofo escocés pretendió decirnos. Que el grueso de su obra sea más bien descriptiva que normativa o "metafísica" no significa que podamos prescindir de su visión teleológica o finalista de la naturaleza.

Esta visión teleológica se inserta en una teodicea que es típica de la Inglaterra del siglo XVIII. A diferencia de los autores de inspiración cristiana, sin embargo, en Smith predominan los

[10] "Recientes revisiones de los cuadernos de Charles Darwin sugieren que su lectura de Adam Smith en el año crucial de 1838 lo condujo a su decisivo descubrimiento" (Hayek, 1988. p. 146).

elementos estoicos, como puede apreciarse, sobre todo, en su *Teoría de los sentimientos morales*.

CAPÍTULO 3.
LAS RAÍCES ESTOICAS DE LA NOCIÓN DE INTERÉS PROPIO EN ADAM SMITH

1. INTRODUCCIÓN

Muchos estudiantes de ciencias económicas en la actualidad aprenden que el padre de la economía moderna es Adam Smith, y que la obra en la que quedó plasmado su pensamiento económico es *La riqueza de las naciones* (RN, 1776). También conocen el concepto de "mano invisible", que regula el mercado sin que los individuos sepan cómo, a condición que se deje a estos perseguir su propio interés y se evite la intervención del Estado en la actividad económica. Probablemente la primera (si no la única) cita de Smith que escuchan es la que dice que "No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio" (RN, p. 46). Muy pocos saben que Smith era profesor de filosofía moral, y que escribió una obra sobre esa materia llamada *Teoría de los sentimientos morales* (TSM) considerada por el propio Smith como superior a RN. Tampoco se les enseña que el profesor de Glasgow conocía muy bien la filosofía clásica, y que probablemente fue de los estoicos de quienes recibió un mayor influjo[11].

[11] Vivenza (2001, p. 7) afirma que "la tenaz (aunque no exclusiva) persistencia de la

Las cosas se complican cuando estos estudiantes llegan al curso de ética de los negocios o ética empresarial. Su formación en economía pesa, y el profesor de esa asignatura se encuentra con que tiene un auditorio que piensa que la ética no es necesaria, pues para que todo funcione bien en la sociedad, basta con dejar que cada uno persiga su propio interés. No es necesario enseñar a hacer el bien, ni señalarle a cada individuo en qué consiste su bien, porque él es quien mejor lo sabe. Todos admiten —eso sí— que quienes buscan su propio bien a expensas del de los demás, deben ser castigados o reprimidos. ¿Qué diría el propio Smith de esa interpretación de su pensamiento? ¿Cómo daría él su curso de filosofía moral a los estudiantes universitarios de hoy?

En este capítulo pretendo clarificar la noción de "interés propio" en Adam Smith, a la luz de sus propias obras y de las de sus intérpretes. Haré ver que la interpretación corriente hoy en día del "interés propio" se aleja sustancialmente de lo que Smith quiso decir, y mostraré que su concepción debe mucho a la filosofía estoica. Finalmente, haré ver las implicaciones que esto puede tener para una clase de ética empresarial o de negocios.

2. UN POCO DE CONTEXTO: LA ESCUELA ESTOICA

La escuela estoica de filosofía fue fundada por Zenón de Citio en el siglo III a.C. Zenón había sido un comerciante de púrpura hasta que un naufragio le cambió la vida, y decidió dedicarse a la filosofía. Se reunía con sus discípulos en el pórtico pintado del ágora de Atenas (en griego Στοα, stoa, 'pórtico', de ahí "estoicismo"). Zenón predicaba, como siglos más tarde lo harían el esclavo manumitado Epicteto, el filósofo y poeta Séneca y el emperador Marco Aurelio, por citar solo unos nombres, que el

filosofía estoica en el pensamiento de Smith podría tal vez adscribirse precisamente a su lectura sistemática, de primera mano, de Cicerón (y como se ha mencionado, de Epicteto)".

fin de la vida es alcanzar la ataraxia o imperturbabilidad. Esto se logra despreciando las comodidades y la fortuna, y dedicándose a una vida guiada por los principios de la razón y la virtud. Veneraban el logos, que identificaban con la energía, la ley, la razón, la justicia y la providencia encontradas en la naturaleza, y consideraban la razón de los hombres como parte integrante del logos divino e inmortal.

En cuanto a la moral, enseñaban que la libertad no puede consistir más que en la aceptación de nuestro propio destino, el cual estriba fundamentalmente en vivir conforme a la naturaleza. El bien y la virtud consisten en obrar conforme a la razón, sometiendo las pasiones, que no son sino desviaciones de nuestra naturaleza racional. El hombre sabio es el que sabe distinguir lo que puede cambiar de lo que no puede cambiar. Ante lo que no puede cambiar debe ser indiferente (apático); lo que puede cambiar son sus actitudes ante los sucesos necesarios de la vida. Esta vida es como un gran teatro, en el cual cada quien tiene un papel que representar. Solo los ignorantes desconocen que todo es parte de un proyecto y se dejan arrastrar por sus pasiones.

Su visión del universo era la de un todo armonioso, causalmente relacionado. Todo lo que existe, desde una hoja de césped hasta los planetas y las estrellas, tiene una finalidad. Existe un poder que crea, unifica y mantiene unidas todas las cosas: es Dios, el logos, el alma o mente del mundo, la razón universal, la ley natural o la naturaleza, que ordena todas las cosas desde dentro para el bien del conjunto.

La visión estoica del universo queda bien expuesta en el siguiente pasaje del libro *Soliloquios* o *Meditaciones*, del emperador Marco Aurelio:

> Cuando por la mañana te cueste trabajo despertar, ten presente este pensamiento: Me despierto para llevar a cabo mi tarea como hombre. ¿Voy a estar de mal humor por tener que hacer aquello para lo que he sido hecho y colocado en

> el mundo? ¿Acaso he sido constituido para permanecer calentito debajo de la manta? ¡Eso es más agradable!, pero ¿has sido hecho entonces para el placer? En general ¿has sido hecho para la pasividad o para la actividad?
> ¿No ves que las plantas, los pájaros, las hormigas, las arañas, las abejas hacen las tareas que les corresponden, contribuyendo así a la armonía del mundo? Y ¿tú no quieres hacer lo que corresponde a un hombre, ni apresurarte a lo que está de acuerdo con tu naturaleza? También hay que descansar. Sí, de acuerdo, pero la naturaleza ha fijado sus límites al reposo, igual que al comer y al beber, y sin embargo, tú traspasas esos límites y vas más allá de lo que es suficiente, excepto en tus acciones, en las que te quedas por debajo de tus posibilidades. Eso es porque no te amas, pues si lo hicieras amarías a tu naturaleza y su propósito. Otros, por los oficios que aman, se desviven dedicándose a ellos sin comer ni lavarse, ¿estimas tú menos a tu naturaleza que el cincelador su arte, o el bailarín la danza, o el avaro su dinero, o el vanidoso la jactancia?
> Estos, cuando se apasionan, no quieren comer ni dormir, sino sólo ver progresar las cosas por las que se afanan. ¿Te parecen inferiores y que merecen menos cuidados las cosas útiles a la comunidad? (Marco Aurelio, Díez Fernández, & Aguirre de Cárcer, Luisa Fernanda, 1994, pp. 49–50).

La escuela estoica fue clausurada por el emperador Justiniano en el año 529, junto con las otras escuelas filosóficas de Atenas, el Liceo y la Academia, pero su influjo perdura hasta el día de hoy. En el siglo XVI tuvo un importante renacimiento, de la mano del humanista belga Justo Lipsio, quien en 1584 publico su diálogo *De constantia*, donde se puede decir que sentó las bases del neoestoicismo. Posteriormente, autores como Montesquieu, Bossuet, Francis Bacon, Joseph Hall, Francisco de Quevedo o

Juan de Vera y Figueroa fueron muy influido por las ideas neoestoicas.

3. El estoicismo de Smith

En la Escocia del siglo XVIII, el estoicismo tuvo muchos partidarios, especialmente entre el clero y los profesores universitarios. Dice Stewart que

> [e]n el pensamiento escocés del siglo XVIII encontramos algo como una reconstrucción de los antiguos debates entre estoicos y escépticos. La tradición estoica es más fuerte entre los profesores y los predicadores que encuentran su camino a las universidades alrededor de 1720 y quienes cierran flancos contra la influencia escéptica de David Hume de la década de 1740 en adelante. Ninguna tradición sobrevive en una forma clásica pura, y seria engañoso sugerir que estas etiquetas capturan todo lo que estaba en juego; pero la adopción de modelos clásicos no fue involuntaria, y ambos lados hacen uso, cuando les conviene, del lenguaje y de las fuentes de la antigüedad (Stewart, 1991, p. 273).

Si Smith estaba en deuda con los estoicos en general, especialmente estaba en deuda con Marco Aurelio (Clarke, 2000). "Lo que Marco Aurelio […] llamaba 'el dios asentado en ti, que controla tus impulsos y escrudiña tus pensamientos' se convierte en 'razón, principio, el habitante del pecho, el hombre dentro de uno' de Smith […], un 'espectador imparcial' […] que hace un juicio frío y honrado de todo lo que pensamos o hacemos" (Jones, 2010, p. 93). En TSM, Smith "se concentra en el mecanismo psicológico que hace que la contribución de la parte sea efectiva para el bien del todo. Esto es justicia, que Marco Aurelio […] describió como 'respeto por la ley y por el derecho de cada hombre'. La función del espectador imparcial es conservar esta ley y

estos derechos presentes. Cada negativa a aceptar su guía es una tendencia hacia el colapso social" (Jones, 2010, p. 94). El emperador filósofo también pensaba que nunca podemos alcanzar la justicia mientras nuestros corazones estén asentados en cosas de poco valor (Jones, 2010, p. 96).

De lo anterior se sigue que para que la busca del interés propio realmente contribuya al bien de la sociedad, la condición es que cada individuo escuche y obedezca al espectador imparcial (su conciencia). Solo de esa forma la "mano invisible" actúa para que de una multitud de individuos que buscan su interés surja un ordenamiento social que beneficia a todos. A este respecto es interesante notar que

> cuando Smith […] dice que '[e]s raro que se reúnan personas del mismo negocio, aunque sea para divertirse y distraerse, y que la conversación no termine en una conspiración contra el público en alguna estratagema para subir los precios' (RN) está describiendo un comportamiento interesado, pero no menciona la mano invisible. Los participantes en las corporaciones que buscan subir los precios limitando la competencia están tan interesados [en su propio bien] como el mercader que quiere hacer el uso más eficiente de su capital, pero Smith nunca sugiere que ellos estén siendo manipulados por una mano invisible (Jones, 2010, pp. 94–95).

En realidad, "los que conspiran contra el público" y los que limitan la competencia no están buscando su verdadero interés. Son ignorantes.

> Ocasionalmente, Smith señala cómo los individuos actúan contra sus genuinos intereses, como en el caso de quien 'ama dominar' (WN III.ii.10: 388) y prefiere, en consecuencia, el servicio de los esclavos al de los trabajadores libres.

> Smith también menciona a los terratenientes cuya avaricia les impulsa a promover leyes que 'perjudican a la larga el interés real del propietario' (WN III.ii.16: 393); y recrimina a los grandes terratenientes que despilfarran su dinero en ´baratijas y chucherías' (WN III.iv.15: 421). (Heath, 2013)

Estos hombres no se aman verdaderamente a sí mismos, porque si así fuera, como diría Marco Aurelio, amarían su naturaleza y su propósito (Marco Aurelio et al., 1994, p. 50).

4. CONTRA EL EPICUREÍSMO

Jones (2010, p. 89), dice que "Mises (1996 [1949], p. 147) describió el nacimiento de la teoría económica moderna como 'la emancipación espiritual, moral e intelectual inaugurada por la filosofía del epicureísmo'" No sabemos si Mises se refiere al epicureísmo antiguo o al que estuvo en boga en el siglo XVIII. Por el contexto[12], parece que está hablando de este último. Es curioso que Mises no mencione aquí a Smith; tal vez porque sabía que el autor de RN era neoestoico. Su gran amigo, David Hume, sí era epicureísta, pero "a pesar de su amistad, los dos hombres se propusieron vivir en distintas ciudades. Smith describió los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume como "escritos con finura", pero como su albacea literario, Smith no quiso hacer nada para que se publicaran. En su propio trabajo, Smith 'nunca reconoció una deuda filosófica con Hume, porque no la tenía' (Fitzgibbons, 1995, p. 21)". (Jones, 2010, p. 93). "Hume tomó la posición epicureísta de que el orden emerge de una casi infinidad de subsistemas de comportamiento autorregulatorio; no

[12] La cita completa es: "The historical role of the theory of the division of labor as elaborated by British political economy from Hume to Ricardo consisted in the complete demolition of all metaphysical doctrines concerning the origin and the operation of social cooperation. It consummated the spiritual, moral and intellectual emancipation of mankind inaugurated by the philosophy of Epicureanism" (Mises, 1996 [1949], p. 147).

había ni armonía preestablecida ni propósito final[13] (Kettler, 1965)" (Jones, 2010, p. 93). ¿Cuál de esas dos filosofías antiguas, renacidas en el siglo XVIII, influyó más en el nacimiento de la teoría económica moderna? Si admitimos que Smith es el padre de esa teoría, es el estoicismo.

La comparación entre el estoicismo y el epicureísmo es muy relevante para comprender mejor la modernidad. Además de visiones metafísicas diametralmente opuestas, "es bien sabido que para Epicuro, la prudencia era 'la fuente y principio de todas las virtudes' […], y está basada principalmente en el interés propio" (Scalzo, 2010, p. 252). Para los estoicos, en cambio, la virtud principal es el autocontrol (Vivenza, 2001, p. 6). El epicureísta es individualista, mientras el estoico se preocupa por el bien de su ciudad. Dice Marco Aurelio: "Lo que no es perjudicial para la ciudad, tampoco lo es para el ciudadano. Cuando pienses que se te ha perjudicado, aplica esta regla: si la ciudad no ha resultado perjudicada, tampoco yo. Y, si eso daña a la ciudad, no debes enfadarte, sino sólo mostrar lo que ha hecho al que la ha dañado" (Marco Aurelio et al., 1994, p. 60). Y Epicteto: "en general, él [Zeus] ha constituido la naturaleza del animal racional, de manera que no puede adquirir algo para su propio bien a no ser que contribuya con algo al interés común" (Vivenza, 2001, p. 61).

5. CONCLUSIÓN

Probablemente tiene razón Mises en que la modernidad tiene más influencia del epicureísmo que del estoicismo. Pero sería un error leer a Smith en clave epicureísta. Su noción de interés propio tiene raíces estoicas; no es la prudencia epicureísta. "Es la docgrina epicureísta/agustiniana de interés propio lo que Raus-

[13] Sobre este punto, véase el capítulo "La teleología en *La teoría de los sentimientos morales*".

seau y Smith atacan desde un punto de vista estoico" (Force, 2003, p. 49). Para el filósofo de Glasgow, el interés propio rectamente entendido supone un salir de sí mismo para pensar en los demás e interesarse genuinamente en ellos. No es genuino el interés propio que ve en los demás peldaños o instrumentos para el propio beneficio (erróneamente entendido). Smith rechaza a los que solo piensan en sí mismos:

> Lo que más nos encoleriza del hombre que nos lesiona o agravia es la escasa consideración que nos tiene, la irrazonable preferencia que se otorga a sí mismo por encima de nosotros, y ese absurdo amor propio que le hace imaginar que los demás pueden ser en todo momento sacrificados ante su comodidad o su humor (TSM, p. 203).

Y también advierte que "todo ejercicio de la libertad natural de unos pocos individuos que pueda poner en peligro la seguridad de toda la sociedad es y debe ser restringido por las leyes de todos los estados, de los más libres y los más despóticos" (RN, p. 417).

Los profesores de ética tenemos que hacer ver a nuestros estudiantes que "el problema de Adam Smith" no es tan sencillo. Es simplista decir que "el principal impacto de RN fue establecer una poderosa justificación económica para la busca sin trabas del interés propio individual" (Hirschman, 1977, p. 100). Más bien, hay que enseñar que la "mano invisible" requiere de la voluntad de los hombres para hacerlos llevar una vida justa y de autocontrol. Con otras palabras: el mercado no funciona sin la virtud.

CAPÍTULO 4.
ADAM SMITH SOBRE LA FELICIDAD Y LA SOCIEDAD COMERCIAL

1. INTRODUCCIÓN

Análogamente a como se habla de "Das Adam Smith Problem", por la supuesta discrepancia entre TSM y RN sobre el móvil principal de la conducta humana (la simpatía como comunidad de sentimientos con el prójimo en el primer caso y el interés propio en el segundo), puede decirse que existe una tensión entre la visión de la felicidad que Smith presenta en la primera obra (la tranquilidad y la conciencia de ser querido por lo que se es) y el tipo de sociedad que él defiende, en la segunda (la sociedad comercial, que quita la tranquilidad del alma al fomentar las ansias de poseer bienes materiales y de ser admirado). Dennis Rasmussen (2006) piensa que Adam Smith defiende la sociedad comercial porque cree que estas, al proporcionar más libertad y seguridad a los ciudadanos, les facilita el camino a la felicidad. En este capítulo sostengo que, a pesar de que Smith ve que la sociedad comercial significa un gran avance respecto a las sociedades agrícolas y feudales, aún existen tensiones no resueltas en su pensamiento.

2. EL CONCEPTO DE FELICIDAD EN *LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES*

TSM comienza vinculando la felicidad del prójimo con la propia: "[p]or más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla" (TSM, 49). En esta oración se pueden descubrir tres elementos fundamentales de la teoría moral de Smith: 1) todos actuamos movidos por interés propio; 2) es de nuestro interés la felicidad de los demás; 3) la moral no se fundamenta en la razón, sino en los sentimientos. El placer que obtenemos al contemplar la felicidad de los otros es natural, como lo es juzgar la conducta ajena desde la perspectiva de un espectador que tratamos que sea imparcial. Desde esa perspectiva también juzgamos las acciones propias, siempre tomando en cuenta las circunstancias. Es decir: evaluar moralmente las acciones (o reacciones) propias y ajenas consiste en asumir la perspectiva de un espectador imparcial, y ver si este simpatizaría o no con tales acciones o reacciones.

Pero la moral no consiste solo en el juicio; incluye, también, la reflexión sobre los elementos de la vida buena, lograda o feliz. Smith es muy claro cuando escribe sobre esos elementos: "[l]a felicidad consiste en la tranquilidad y el gozo. Sin sosiego no puede haber disfrute, y cuando la calma es absoluta cualquier cosa es capaz de entretener" (TSM, p. 276); "la parte principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido" (TSM, p. 107); "¿[q]ué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos? ¿Qué mayor desgracia que la de ser odiado y saber que lo merecemos?" (TSM, p. 231); "[el] cuidado de la salud, la fortuna, la posición y la reputación del individuo, objetivos de los que se supone que depende fundamentalmente su comodidad y felicidad en esta vida, es considerado el cometido propio de la virtud comúnmente denominada prudencia" (TSM, p. 382); "[e]l ser humano fue hecho para la acción y para

promover mediante el ejercicio de sus facultades los cambios en el entorno exterior suyo y de los demás que sean más conducentes a la felicidad de todos" (TSM, p. 220); "¿[q]ué puede añadirse a la felicidad de una persona que goza de buena salud, no afronta deudas y tiene la conciencia tranquila?" (TSM, p. 115). Podemos sintetizar diciendo que la felicidad, para Smith, consiste en tener salud y tranquilidad para desarrollar nuestras facultades, estando conscientes de que somos amados. ¿En qué condiciones podemos alcanzar la felicidad? ¿Cómo debe estar organizada la sociedad para permitir a los individuos alcanzar la felicidad? ¿Puede el Estado promover esa felicidad?

Smith era un partidario de la sociedad comercial y del libre mercado; a pesar de ello, reconocía que esta tenía muchos defectos y llevaba dentro de sí grandes amenazas para la felicidad de las personas. La principal amenaza que él veía en la sociedad comercial era que fomentaba las ansias de tener siempre más bienes materiales, no tanto por su utilidad, sino más bien para lograr la estima de los demás. Esto, naturalmente, tiene como consecuencia que la gente pierda la paz y la tranquilidad, y sin tranquilidad, no hay felicidad, según Smith. En cuanto a los defectos, el principal de ellos es que, con la división del trabajo, la gente se vuelve "estúpida e ignorante". Dice Smith:

> [c]on el desarrollo de la división del trabajo, el empleo de la mayor parte de quienes viven de su trabajo, es decir, de la mayoría del pueblo, llega a estar limitado a un puñado de operaciones muy simples, con frecuencia sólo a una o dos. Ahora bien, la inteligencia de la mayoría de las personas se conforma necesariamente a través de sus actividades habituales. Un hombre que dedica toda su vida a ejecutar unas pocas operaciones sencillas, cuyos efectos son quizás siempre o casi siempre los mismos, no tiene ocasión de ejercitar su inteligencia o movilizar su inventiva para descubrir formas de eludir dificultades que nunca enfrenta. Por ello pier-

> de naturalmente el hábito de ejercitarlas y en general se vuelve tan estúpido e ignorante como pueda volverse una criatura humana (RN, p. 717).

Parece obvio concluir que las personas que se alienan de esa forma no pueden ser felices —al menos, no con la felicidad propia de un ser humano.

3. LA SOCIEDAD COMERCIAL: DEFECTOS Y VIRTUDES

Si la sociedad comercial tiene estos defectos, ¿por qué Smith la defiende? Rasmussen sostiene la tesis de que, a pesar de los anteriores males, la sociedad comercial (el capitalismo) "constituye un gran paso adelante", en la historia de la humanidad (Rasmussen, 2006, p. 309). Ese paso adelante tiene como principal característica la libertad y la seguridad, condiciones imprescindibles para la felicidad:

> Es mi opinión —dice Rasmussen— que estos mismos efectos que proporcionan un mayor grado de seguridad y un mayor grado de libertad —entendida aquí como libertad de la dependencia directa y personal de otros—, son precisamente las precondiciones para alcanzar un grado significativo de tranquilidad y disfrute, en la visión de Smith. Con otras palabras, la forma más segura de promover la felicidad de las personas es, para Smith, proporcionarles libertad y seguridad (p. 314).

Desde luego, añade el mismo autor, ninguna sociedad puede proporcionar la felicidad completa (eso es imposible), pero eso no le impide a Smith juzgar a una sociedad por el grado en que promueve la felicidad, aunque sea evitando que sus ciudadanos sean miserables (Rasmussen, 2006, p. 314). Y "aunque proporcionar libertad y seguridad puedan no parecer metas muy eleva-

das —en oposición a, por ejemplo, promover la virtud o la salvación—, Smith muestra que la gran mayoría de sociedades han sido incapaces de conseguir este relativamente modesto objetivo" (Rasmussen, p. 314).

Además del fomento de la libertad y la seguridad, las sociedades comerciales, al ser más ricas, previenen la miseria. "Prevenir la miseria parece ser una tarea más apremiante que asegurar la felicidad, en la concepción de Smith, porque el dolor es una sensación más 'punzante' que el placer, y porque el sufrimiento baja el espíritu de la gente más de lo que el placer puede elevarlo" (Rasmussen, p. 314).

Si bien está claro, para Smith, que el dinero no puede comprar la felicidad, no deja de ser irónico que la errada visión contraria contribuya, de hecho, a promover la felicidad de las personas, si bien por razones distintas: "[a]unque la gente encontrará poca felicidad auténtica en los bienes materiales en sí mismos, sostiene Smith, su tendencia a luchar por conseguir estos bienes desempeña un papel crucial al facilitar el camino a la libertad y seguridad, y de esa forma remover los grandes obstáculos a la felicidad que tanto dominaron a las sociedades precomerciales" (Rasmussen, 2006, p. 317). Esta parece ser la enseñanza que Rasmussen saca de este pasaje de TSM:

> nos deleitamos con la belleza de las comodidades que reinan en los palacios y la economía de los poderosos, y admiramos cómo cada cosa está adaptada para promover su comodidad, impedir que necesiten nada, complacer sus deseos y divertir y festejar sus caprichos más frívolos. Si consideramos la satisfacción auténtica que todas estas cosas pueden proporcionar, por sí mismas e independientemente del orden dispuesto para producirla, siempre nos parecerá en sumo grado desdeñable e insignificante. Pero rara vez la enfocamos desde esta perspectiva abstracta y filosófica. La confundimos naturalmente en nuestra imaginación con el orden,

> el movimiento regular y armonioso del sistema, la maquinaria o economía a través de la cual se produce. Los placeres de la riqueza y los honores considerados desde este punto de vista mixto llaman la atención como algo excelso, bello y noble, cuya consecución bien vale todo el esfuerzo y desvelo que estamos tan dispuestos a dedicarles.
>
> Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos (pp. 331-332).

A esta defensa de la sociedad comercial se puede contraponer la visión de quienes, como Alexis de Tocqueville, creen que los siervos de la Edad Media, a pesar de su sumisión económica y política, eran, de hecho, más felices que la gente en las sociedades comerciales, porque no estaban ansiosos por mejorar su condición, ya que sabían que no podían cambiar el lugar que ocupaban en la jerarquía social (Rasmussen, 2006, p. 317). A la manera estoica, ellos tenían la sabiduría necesaria y suficiente para distinguir lo que podían cambiar de lo que no podían cambiar. Ante lo que no podían cambiar, eran indiferentes o apáticos.

A esto, Smith respondería, según Rasmussen, que la gente siempre quiere mejorar su condición; este es "un componente integral de la naturaleza humana, y como tal no puede ser contenido o eliminado tan fácilmente como Tocqueville supone" (Rasmussen, 2006, p. 317). En segundo lugar, "aunque Smith está de acuerdo con Tocqueville en que la habilidad para reconciliarse con la propia situación es un elemento clave de la tranquilidad y la felicidad […], él sostiene que la inseguridad y la dependencia directa de otro individuo son circunstancias a las cuales la gente simplemente no se puede acostumbrar. Los siervos eran totalmente dependientes del capricho de otra persona, y en esta situación, 'la vida y la fortuna eran precarias', de manera que era bastante improbable que alcanzaran la tranquilidad (Rasmussen, 2006, p. 317).

4. El ideal y la realidad

A pesar de lo dicho anteriormente, en mi opinión sigue existiendo una tensión en el pensamiento de Smith entre su ideal de felicidad y la forma en la que él ve la sociedad comercial. Esta tensión se nota en tres lugares. El primero de ellos es justamente el párrafo ya citado de los efectos de la división del trabajo. La relativa libertad y seguridad de que puedan gozar los obreros de las sociedades comerciales se adquiere a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Así lo dice en la continuación de aquel párrafo: "[d]e esta forma, parece que su destreza en su propio oficio es adquirida a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Y en cualquier sociedad desarrollada y civilizada este es el cuadro en que los trabajadores pobres, es decir, la gran masa del pueblo, deben necesariamente caer, salvo que el estado tome medidas para evitarlo" (RN, p. 718). El párrafo siguiente revela aún más esta tensión:

> [l]o contrario sucede en las sociedades llamadas bárbaras, de cazadores, pastores e incluso labradores en esa etapa rudimentaria de la agricultura que precede al progreso industrial y a la extensión del comercio exterior. En esas sociedades las diversas ocupaciones de cada hombre lo fuerzan a ejercitar sus capacidades y a inventar expedientes para salvar dificultades que aparecen constantemente. La inventiva está siempre alerta y la mente no llega a caer en la aletargada idiotez que en las sociedades civilizadas parece entumecer la inteligencia de casi todas las clases bajas de la población. [...] Aunque en una sociedad primitiva existe mucha variedad en las ocupaciones de cada persona, no hay tanta en las de la sociedad en su conjunto (RN, p. 718).

Ese párrafo parece reflejar las ideas de Rousseau sobre el buen salvaje, y para nada apoya la idea de que en las sociedades comerciales los hombres sean más felices. Puede ser que tengan más libertad y seguridad que los hombres de las sociedades precomerciales, pero parecería que Smith da a entender que el precio a pagar es demasiado alto.

El segundo lugar donde se nota esa tensión entre la noción de felicidad que tiene Smith y su visión de la sociedad comercial es el que se encuentra en la séptima parte de TSM: "[l]os filósofos de todas las escuelas con justicia representaban la virtud —es decir, el proceder justo, firme y templado— como el camino no sólo con más probabilidades sino el más certero e infalible hacia la felicidad, incluso en esta vida" (p. 499). Aunque ciertamente esta valoración de la virtud se encuentra en el contexto de la exposición sobre los diversos sistemas de filosofía moral, todo parece indicar que Smith comparte esta visión de "los filósofos de todas las escuelas", que hacen consistir el camino a la felicidad en la práctica de las virtudes. Y si algo pone en duda Smith de las ventajas de la sociedad comercial, es el lugar que en ella ocupan las virtudes. Por el contrario, a veces parecería que Smith quiere contrarrestar los males de la sociedad comercial con una educación en las virtudes. El problema, entonces, queda sin resolver: si las virtudes son "el camino más certero e infalible hacia la felicidad", ¿por qué defender una forma de organización social en la que la gran masa de la población ha perdido sus virtudes intelectuales, sociales y marciales?

Finalmente, está el problema de la desigualdad. Si bien es cierto que la desigualdad entre las clases sociales ha existido siempre, y que en las sociedades comerciales la clase media es mayor, aún existe en esas sociedades un abismo entre la clase pudiente y la gran masa de trabajadores. Este problema es relevante para nuestra discusión sobre las tensiones en el pensamiento de Smith, porque él mismo dice, en RN, que "[n]inguna sociedad puede ser floreciente y feliz si la mayor parte de sus miem-

bros es pobre y miserable" (p. 126). Probablemente, Smith creía que el avance de las sociedades comerciales traería consigo la disminución de la pobreza. Hasta cierto punto eso ha sido así, pero para todos nosotros es manifiesto que en muchas naciones capitalistas la gran mayoría de la población permanece pobre. Se aprecia, entonces, la tensión: por una parte, Smith cree que la sociedad comercial es el mejor medio para que sus ciudadanos sean felices, pero por otro, admite que una sociedad en la que la mayoría de personas son pobres no puede ser floreciente y feliz, y el hecho es que en más de doscientos años desde que Smith escribió esas palabras, la sociedad comercial ha aumentado los bienes, pero no ha erradicado la pobreza.

5. CONCLUSIÓN

Adam Smith era un gran partidario de la formación en las virtudes y un observador agudo de la realidad social, económica y política de su tiempo. No es de extrañar que él apreciara las ventajas de la sociedad comercial, sobre todo, la libertad y la seguridad. Parece claro que sin libertad ni seguridad no se puede ser feliz; en ese sentido, la gente en las sociedades comerciales debería ser más feliz. Pero el propio Smith reconoce que en estas sociedades, la gran masa de la población permanece pobre, y que, además, tiende a perder las virtudes intelectuales, sociales y marciales. No se puede afirmar que la gente del siglo XVIII fuera más feliz que la del medioevo, aunque sí se pueden sostener dos cosas: 1) que el avance de la sociedad comercial es inexorable, y 2) que la sociedad comercial fomenta la libertad de las personas.

CAPÍTULO 5.
POBREZA Y RIQUEZA EN LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES

Existen al menos dos tipos de pobreza: pobreza física o económica y pobreza moral o espiritual. En TSM Adam Smith se ocupa de ambas, y de la relación que guardan con la felicidad. Conviene no perder de vista la noción que Smith tiene de la felicidad, pues ella determina su visión de la pobreza. Para Smith, la felicidad consiste en tener salud y tranquilidad para desarrollar nuestras facultades, estando conscientes de que somos amados. Parte importante de esa tranquilidad es no afrontar deudas (TSM, p. 115). Pero tan feliz puede ser un rico como un mendigo, pues la felicidad, para Smith, no está en las riquezas. Dice Smith:

> [c]uando la providencia distribuyó la tierra entre unos pocos patronos señoriales ni olvidó ni abandonó a los que parecían haber quedado excluidos del reparto. También éstos disfrutan de una parte de todo lo que produce. En lo que constituye la genuina felicidad de la vida humana no están en ningún sentido por debajo de quienes parecerían ser tan superiores a ellos. En el desahogo del cuerpo y la paz del espíritu todos los diversos rangos de la vida se hallan casi al mismo nivel, y el pordiosero que toma el sol a un costado del camino atesora la seguridad que los reyes luchan por conseguir. (TSM, p. 333)

Si esto es así, ¿para qué nos sirven las riquezas, o por qué las perseguimos? La respuesta de Smith es muy clara: buscamos mejorar nuestra condición porque buscamos la aprobación de los demás:

> [y] entonces ¿de dónde emerge esa emulación que fluye por todos los rangos personales y qué ventajas pretendemos a través de ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición? Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación. El hombre rico se congratula de sus riquezas porque siente que ellas naturalmente le atraen la atención del mundo y que los demás están dispuestos a acompañarlo en todas esas emociones agradables que las ventajas de su situación le inspiran con tanta facilidad. Al pensarlo, su corazón se hincha y dilata en su pecho, y aprecia más sus riquezas por tal razón que por todas las demás ventajas que le procuran (TSM, p. 124).

Esta necesidad de "ser observados, considerados con simpatía, complacencia y aprobación" deriva de nuestro instinto de conservación. Debido a que en el pasado la inclusión en grupos sociales ha sido una clave para nuestra sobrevivencia, tendemos a considerar cualquier amenaza a los lazos sociales como una amenaza a nuestra propia seguridad y sobrevivencia. Es más, recientes investigaciones en neurociencia han asociado los sentimientos de exclusión social con actividad en la región cerebral que está implicada en la sensación de dolor: el rechazo y la exclusión social pueden desencadenar los mismos sentimientos de

desagrado y respuestas emocionales que el dolor físico (Arthur, 2008). Dicho con otras palabras: ser rechazado y excluido socialmente, duele; ser apreciado, querido y admirado es placentero. Esto es lo que hoy en día se conoce como la hipótesis del "dolor social" (Eisenberger, 2012). Por otra parte, la teoría de la función de la producción social identifica "dos fines últimos que todos los individuos buscan optimizar: el bienestar físico y el bienestar social, y cinco metas instrumentales por las cuales estos se alcanzan: estímulo, confort, estatus, confirmación de la conducta y afecto" (Ormel, Lindenberg, Steverink, & Verbrugge, p. 61). Todo esto nos hacer ver la sutiliza de la psicología moral de Smith.

De manera que lo que más oprime a un hombre en la pobreza no es tanto la falta de confort material, como un sentido de aislamiento y de inferioridad social (Gilbert, 1997, p. 275). Dice Smith que

> [e]l hombre pobre […] está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta humillado, porque si bien el ser pasado por alto y el ser desaprobado son cosas completamente diferentes, como la oscuridad nos cierra el paso a la luz del honor y la aprobación, el percibir que nadie repara en nosotros necesariamente frustra la esperanza más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana. El pobre va y viene desatendido, y cuando está en el medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que cuando se encierra en su propio cuchitril (TSM, pp. 124–125).

Es difícil saber exactamente a quiénes consideraba Smith pobres, aunque parece ser que por "pobre" Smith se refería más bien al miserable y pordiosero que a los obreros, sirvientes o

campesinos. Gilbert opina que "una clave para la comprensión que Smith tenia de la pobreza en su dimensión socio-histórica se encuentra en la dualidad de 'pobreza' y 'riqueza' como categorías analíticas. Dicho simplemente, no hay pobreza hasta que no hay riqueza con la cual contrastarla. Los hombres en las etapas tempranas de la sociedad no son caracterizados por Smith como 'pobres'; todos los cazadores subsisten esencialmente al mismo nivel mínimo" (Gilbert, 1997, p. 279). Según el mismo autor, la pobreza en las sociedades comerciales, para Smith, es "extensa pero no grave" (Gilbert, 1997, p. 281).

Efectivamente, de acuerdo con lo que hemos visto, más que de números (ingreso per cápita), cuando se refiere a la riqueza o a la pobreza, Smith habla de estados psicológicos. Si lo que le preocupa a una persona es ganarse la simpatía y admiración de los que son bien considerados en su sociedad, la pobreza viene a ser una categoría relativa[14].

Estas comparaciones que los seres humanos estamos haciendo continuamente con nuestro prójimo tiene tienen efectos mixtos. Por una parte, son como el motor de nuestro deseo de mejorar nuestra vida y como acicate para el trabajo; pero por otra, fomentan en nosotros la envidia, la vanidad y el rencor. También distorsionan nuestro juicio cuando comparamos el carácter de los ricos (los que tienen más que nosotros) con los pobres (los que tienen menos que nosotros). "A menudo —dice Smith— observamos que los vicios y tonterías de los poderosos son mucho menos despreciados que la pobreza y fragilidad de los inocentes" (TSM, p. 139); y "[a] igualdad de méritos, casi no hay persona que no respete más al rico y poderoso que al pobre y humilde. Para la mayoría de los hombres la presunción y vanidad de los primeros son mucho más admiradas que el mérito real y sólido de los segundos" (TSM, p. 140).

[14] Esto es así, al menos, en TSM. El tratamiento de la pobreza y la riqueza en las otras obras de Smith (particularmente, en RN y en las *Lecciones de Jurisprudencia*), merece un tratamiento aparte.

La psicología moderna le da la razón a Smith. En un estudio con adolescentes norteamericanos, Dianne Skafte (1989) descubrió que los sujetos inferían rasgos de carácter a partir de información sobre el estatus socioeconómico de las personas. Esta investigadora mostró a dos grupos de jóvenes la fotografía de una persona de aproximadamente su misma edad, junto con una breve biografía. Las biografías eran básicamente las mismas, solo que a los de un grupo se le dijo que la persona en la fotografía provenía de una familia rica, mientras que a los del otro grupo se le dijo que esa persona provenía de una familia pobre o de clase media. Luego, le pidió a los sujetos del experimento que evaluaran varias características de la persona de la fotografía. El resultado fue que los sujetos a quienes se había dicho que la persona de la fotografía era rica, dijeron que esa persona era inteligente, que obtenía buenos resultados académicos, que iba a triunfar en el futuro y que era saludable y feliz. Lo contrario dijeron los sujetos del otro grupo (Arthur, 2008).

Dittmar (1992) realizó un experimento similar con estudiantes de entre 16 y 18 años. A los sujetos se les mostraron vídeos de hombres y mujeres que realizaba varias actividades en su casa. En unos, se podía apreciar que eran ricos, por los objetos que había en la casa, por la ropa que vestía o por el automóvil que tenía, mientras que en otros, era evidente que el personaje era de clase media o baja, por las cosas que usaba. Dittmar descubrió que a la persona adinerada se le consideró más inteligente, triunfadora, educada y virtuosa que la de clase media o baja (Arthur, 2008).

De manera que "[e]sta disposición a admirar y casi a idolatrar a los ricos y poderosos, y a despreciar o como mínimo ignorar a las personas pobres y de modesta condición, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden social, es al mismo tiempo la mayor y más extendida causa de corrupción de nuestros sentimientos morales" (TSM, p. 138). Que no nos extrañe esa referencia a la "distinción de rangos",

pues es claro que Smith era un hombre de su tiempo. Lo interesante, me parece a mí, es que él consideraba esa disposición a admirar y casi idolatrar a los ricos como una causa de corrupción moral. En cierto sentido, Smith estaría diciendo, como Mandeville (a quien él criticaba) que de los bienes privados nacen de los vicios privados. Así podría entenderse este famoso pasaje de la TSM:

> nos deleitamos con la belleza de las comodidades que reinan en los palacios y la economía de los poderosos, y admiramos cómo cada cosa está adaptada para promover su comodidad, impedir que necesiten nada, complacer sus deseos y divertir y festejar sus caprichos más frívolos. Si consideramos la satisfacción auténtica que todas estas cosas pueden proporcionar, por sí mismas e independientemente del orden dispuesto para producirla, siempre nos parecerá en sumo grado desdeñable e insignificante. Pero rara vez la enfocamos desde esta perspectiva abstracta y filosófica. La confundimos naturalmente en nuestra imaginación con el orden, el movimiento regular y armonioso del sistema, la maquinaria o economía a través de la cual se produce. Los placeres de la riqueza y los honores considerados desde este punto de vista mixto llaman la atención como algo excelso, bello y noble, cuya consecución bien vale todo el esfuerzo y desvelo que estamos tan dispuestos a dedicarles.
>
> Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos (TSM, pp. 331-332).

Uno puede preguntarse, ¿dónde está aquí la virtud? ¿Por qué, si la sociedad comercial (capitalista) es fruto de un engaño de la naturaleza y de las bajas pasiones humanas, y si esta despierta en nosotros malos sentimientos (envidia, rencor…), Smith

la defiende? Como se ha dicho en otros capítulos[15], parece ser que: 1, Smith lo veía como inevitable, y (más importante) 2, la sociedad comercial proporciona a los hombres libertad y seguridad, condiciones indispensables para la tranquilidad, la cual a su vez es condición de la felicidad ("[l]a felicidad consiste en la tranquilidad y el gozo. Sin sosiego no puede haber disfrute, y cuando la calma es absoluta cualquier cosa es capaz de entretener" (TSM, p. 276)).

Es inevitable —es parte de nuestra naturaleza— que como "estamos dispuestos a simpatizar más completamente con nuestra dicha que con nuestro pesar, hacemos ostentación de nuestra riqueza y ocultamos nuestra pobreza", pues "[n]da es más humillante que vernos forzados a exponer nuestra miseria a los ojos del público, y sentir que aunque nuestra situación es visible para todo el mundo, nadie se hace una idea ni de la mitad de lo que sufrimos. En realidad, es fundamentalmente en consideración a esos sentimientos de los demás que perseguimos la riqueza y eludimos la pobreza" (TSM, p. 123). Incluso el hijo del modesto artesano, que se esfuerza por estudiar y trabajar para mejorar su condición y la de sus padres, actúa movido por una cierta vergüenza por su condición. En un pasaje de TSM que no tiene desperdicio, Smith muestra su aguda capacidad de observación:

> El hijo del pobre, a quien la ira de los cielos ha vuelto ambicioso, cuando empieza a observar en torno suyo admira la condición del rico padre es demasiado pequeña para él y fantasea con que debería vivir más cómodamente en un palacio. No le gusta el tener que andar o padecer el cansancio de montar a caballo. Ve cómo sus superiores son transportados en diversos medios y se imagina que en uno de ellos podría viajar con menos incomodidades. Se considera natu-

[15] "Adam Smith sobre la felicidad y la sociedad comercial" y "Corrupción, virtud y sociedad comercial en Adam Smith y Rousseau".

ralmente indolente y está muy poco dispuesto a esforzarse; opina que un vasto séquito de sirvientes le ahorraría muchas molestias. Piensa que una vez logrado todo esto se sentaría tranquilamente y no haría nada, limitándose a disfrutar con la noción de la dicha y sosiego de su situación. Está encantado con la imagen distante de esa felicidad. En su fantasía parece la vida de unos seres superiores, y para alcanzar esa meta se dedica para siempre a la búsqueda de la riqueza y los honores. Para acceder a las comodidades que esas cosas deparan se somete en el primer año de su empresa, es más, durante el primer mes, a mayores fatigas corporales y mayor desasosiego espiritual que los que habría sufrido en toda su vida si no las hubiese ambicionado. Estudia para poder distinguirse en alguna profesión. Con infatigable diligencia trabaja día y noche para acumular más méritos que los de sus competidores. Después trata de sacar esos méritos a la luz pública y con análoga constancia solicita cualquier oportunidad de empleo. A tal efecto le hace la corte a todo el mundo: sirve a quienes odia y es obsequioso con quienes desprecia. Durante toda su vida lucha por la idea de un reposo artificial y elegante que quizás nunca consiga, pero en aras del cual sacrifica una tranquilidad real que está siempre a su alcance, y si finalmente en su extrema vejez lo logra, descubrirá que desde ningún punto de vista es preferible a la modesta seguridad y contento que abandonó por él. Y entonces, en el trance postrero de la vida, ajado su cuerpo por fatigas y enfermedades, amargada y encrespada su mente por el recuerdo de mil injurias y frustraciones que imagina haber padecido por la injusticia de sus enemigos o por la perfidia e ingratitud de sus amigos, entonces es cuando empieza a caer por fin en la cuenta de que riqueza y pompa son meras baratijas de frívola utilidad, que no sirven para procurar el alivio corporal y la paz espiritual más que las cajas de tenazuelas del aficionado a las chucherías, y que al igual

> que ellas resultan más molestas para la persona que las acarrea que cómodas por las ventajas que puedan proporcionar (TSM, pp. 328-329).

Es paradójico, pero es nuestro deseo por mejorar nuestra condición, nuestro deseo por distinguirnos, lo que "mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos", y de esa forma se produce la riqueza. Puede ser —y era el caso de la sociedad del tiempo de Smith, como lo es el de la mayoría de las sociedades del nuestro— que la riqueza esté mal distribuida, que unos pocos tengan mucho y la gran mayoría tenga muy poco. Pero en todo caso, los pobres están mucho mejor en este tipo de sociedad (la sociedad comercial, capitalista), que los reyes y nobles del pasado, o de las naciones no civilizadas[16].

¿Y qué decir de la compasión por los miserables y del alivio de su situación? Smith recomienda la compasión, pero advierte que mantener la paz y el orden es más importante que remediar las situaciones de miseria: "[e]l alivio y consuelo del infortunio humano dependen totalmente de nuestra compasión hacia los segundos. La paz y el orden de la sociedad son incluso más importantes que el alivio de los desdichados" (TSM, p. 406). En todo caso, hay que confiar en la providencia divina. Si nos ocupamos de nuestros propios asuntos, si somos virtuosos y cumplimos con nuestros deberes, debemos confiar en que las cosas saldrán como Dios quiere. Dice Smith:

> [p]ero la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres raciona-

[16] Este argumento lo desarrolla Smith al final del primer capítulo de RN. Dice ahí: "[e]s verdad que en comparación con el lujo extravagante de los ricos su condición [la de los obreros] debe parecer sin duda sumamente sencilla; y sin embargo, también es cierto que las comodidades de un príncipe europeo no siempre superan tanto a las de un campesino laborioso y frugal, como las de éste superan a las de muchos reyes africanos que son los amos absolutos de las vidas y libertades de diez mil salvajes desnudos" (RN, 1996, p. 43).

> les y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país; y el estar ocupado en la contemplación del distrito más sublime nunca puede servir de excusa para que abandone el más modesto (TSM, p. 423).

¿Y qué decir del Estado? ¿Le corresponde una misión activa en la atención a los menesterosos? Smith no dice nada al respecto. Jacob Viner es de la opinión de que si se le hubiera presionado, la respuesta de Smith habría sido positiva; Mark Blaug piensa lo contrario. Samuel Holander no está seguro (Gilbert, 1997, p. 287).

CONCLUSIÓN

El tema de la pobreza está presente en TSM porque Smith la ve desde una perspectiva ética. Siempre existirán desigualdades entre los hombres; y es bueno que existan, porque de lo contrario no tendríamos alicientes para trabajar, pues lo que más mueve al hombre es su deseo por ser como los que tienen más que él. Si todos fuéramos pobres, seríamos más pobres, porque no existiría el aliciente de la ambición, que nace de comparar nuestra situación con la de los ricos. Esta es la paradoja de la pobreza: en una sociedad no equitativa, los pobres están mejor que los de aquella en la que todos son pobres.

La pobreza o la riqueza son, en cierta forma, irrelevantes para nuestra felicidad. Lo que todos deseamos es saber que nos aman, y por eso trabajamos: para ganarnos la estima y el respeto de nuestros congéneres.

Gracias a la vanidad de los ricos, los pobres obtienen trabajo y pueden mejorar su condición. En las sociedades agrícolas o

feudales, los ricos empleaban su dinero para mantener bajo su dominio a grandes masas de la población; en la sociedad comercial, el deseo de lucir poderosos hace que los ricos gasten su dinero en bienes de lujo, que los hombres libres se encargan de producir, mejorando con ello su condición.

El hombre que quiera ser virtuoso debe vivir la beneficencia con los pobres, pero a la vez debe recordar que no le corresponde a él, sino a la divinidad, el cuidado de la felicidad universal.

CAPÍTULO 6.
ADAM SMITH, MORALISTA DE LA VIRTUD

1. INTRODUCCIÓN

La palabra *virtue* aparece 393 veces en TSM[17]; esto es, más de una vez por página. Este dato es un indicador de la importancia que Adam Smith le concedía a las virtudes. En este sentido, la doctrina que contiene *TSM* (en adelante, TSM) es heredera del platonismo, del aristotelismo y del estoicismo. En opinión de Deirdre McCloskey, "las cinco virtudes de Smith, y su énfasis en el cultivo unido de las cinco por el espectador imparcial, lo sitúa sólidamente en la tradición de la moral de la virtud" (McCloskey, 2008, p. 56). En este capítulo sostengo que el objetivo último de TSM es enseñar a los hombres a ser virtuosos, y que la principal virtud, para Smith, era la templanza o autocontrol. Para ello, haré primero una síntesis de las ideas de Smith sobre las virtudes, y a continuación discutiré por qué considero que Smith debe ser incluido en la tradición aristotélica de filosofía moral.

2. VIRTUDES AFABLES Y VIRTUDES DE LA ABNEGACIÓN Y LA CONTINENCIA

[17] En la versión original, en inglés: Smith, A. (1982). *The theory of moral sentiments*. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith. Indianapolis: Liberty Classics.

En la primera parte de TSM, Smith dedica un capítulo para distinguir las "virtudes afables", "las virtudes de la condescendencia sincera y el humanitarismo indulgente", de "las virtudes de la abnegación y la continencia, ese control de las pasiones que somete todos los movimientos de nuestra naturaleza a lo que requiere nuestra dignidad y honor, y exige la corrección de nuestra conducta" (p. 74). Sobre las primeras, dice:

> ¡Qué amable nos parece la persona cuyo corazón simpatizador parece hacerse eco de todos los sentimientos de aquellos con quienes se relaciona, que se duele por sus calamidades, se resiente por sus adversidades y se alegra por su buena fortuna! Cuando nos ponemos en el lugar de sus compañeros, adoptamos su gratitud y percibimos el consuelo que deben obtener de la tierna simpatía de un amigo tan afectuoso. Y en cambio ¡qué repelente nos resulta el hombre cuyo corazón duro y obstinado sólo late para sí mismo y es completamente insensible ante la felicidad o la desgracia ajena! (TSM, p. 74)

Las palabras de Smith contrastan con la idea que muchos tienen de él, como el autor que recomienda cuidar solo del propio interés. Podría decirse que, para Smith, "el ser humano vulgar y rudo" se preocupa solamente de sí mismo, mientras que "la virtud afable de la benevolencia [querer el bien del otro] requiere una sensibilidad muy superior" a la de aquel (TSM, p. 76). En sentido estricto, no puede decirse que el hombre vulgar tenga virtudes, pues "[l]a virtud es excelencia, algo excepcionalmente importante y hermoso, muy por encima de lo vulgar y ordinario" (TSM, p. 76). Esa misma excelencia se convierte en "una disposición hacia el dar más allá de lo que se considera normal, de entregarse hasta las últimas consecuencias, de emprender sin miedo, de avanzar pese a cualquier adversidad" (Tagle); es decir, en magnanimidad. Pero no podemos ser magnánimos si no vivi-

mos la templanza o dominio de nuestras pasiones: "[l]a gran y eminente virtud de la magnanimidad exige indudablemente mucha mayor templanza que la que puede desplegar el más débil de los mortales" (TMS, p. 76).

Smith sostiene que existe "una diferencia considerable entre la virtud y la mera corrección, entre las cualidades y acciones que merecen ser admiradas y celebradas y las que simplemente merecen ser aprobadas" (TSM, p. 77), y pone un ejemplo: comer. El acto de comer cuando se tiene hambre es correcto, y "no requiere más que el grado común y ordinario de sensibilidad y autocontrol que posee el más despreciable de los seres humanos", pero "nada sería más absurdo que calificarlo de virtuoso" (TSM, p. 77).

Por otra parte, Smith reconoce que lograr la perfección en la práctica de determinadas virtudes es casi imposible: "con frecuencia podrá haber un alto grado de virtud en acciones que no llegan a ser totalmente irreprochables, pero que a pesar de ello se aproximan a la perfección más de lo que razonablemente cabría esperar en circunstancias en las que la misma es extremadamente difícil de alcanzar: tal es muchas veces el caso en las oportunidades que demandan el máximo ejercicio de la continencia" (TSM, p.77). Puede ser que en algún momento, un hombre normalmente considerado virtuoso no logre "amortiguar por completo" la fuerza de las pasiones "hasta ese límite de moderación en el que el espectador imparcial puede adoptarlas por entero". Smith reconoce que "[a]unque en esos casos, por tanto, la conducta del paciente no es totalmente correcta, resulta en cualquier caso digna de aplauso e incluso en cierta medida puede ser calificada de virtuosa" (TMS, p. 77). Esto habla muy bien del realismo de Adam Smith, que era consciente de la imperfección de la naturaleza humana.

3. LA TEMPLANZA Y LA CONTINENCIA

Templanza es la virtud por la cual ejercemos dominio sobre los apetitos del cuerpo, según Smith (TSM, p. 85). Si a la prudencia le corresponde restringir los apetitos dentro de "los límites prescritos por el cuidado de la salud y la fortuna", a la templanza le corresponde "confinarlos dentro de las fronteras trazadas por el donaire, la corrección, la delicadeza y la modestia" (TMS, p. 85). ¿Por qué debemos ser templados? No hay en Smith una razón trascendente o religiosa; no debemos dejarnos arrastrar por las pasiones ni debemos manifestar sus efectos en nosotros, porque "es indecente […], porque no cabe esperar que la compañía, al no estar en la misma disposición, simpatice con ellas" (TMS, p. 83). Recordemos que la clave del sistema moral de Smith es la noción de simpatía. Por la simpatía aprobamos o reprobamos las acciones del prójimo. Al ver a alguien que come desaforadamente, por ejemplo, nos ponemos mentalmente en su situación, e imaginamos cuál sería nuestra reacción; si un espectador imparcial aprueba nuestra reacción, esta será apropiada o correcta, pero si la reprueba, será incorrecta. En el caso del que come como desbocado, es difícil que aprobemos su conducta, porque el espectador imparcial nos dice que deberíamos moderarnos. "Tal es nuestra aversión hacia todos los apetitos que se originan en el cuerpo: cualquier expresión vehemente de los mismos es repugnante y desagradable" (TMS, p. 84). Con realismo, dice Smith que "[l]a verdadera razón del rechazo peculiar que concebimos hacia los apetitos del cuerpo cuando los vemos en otras personas es que no podemos asumirlos" (TMS, p. 84). Por eso "el aullar ante el dolor físico, por más intolerable que sea, parece siempre cobarde e indecoroso" (TMS, p. 85).

Simpatizamos más fácilmente con aquellos que padecen un dolor moral, como la pérdida de un ser querido o la pérdida de la fortuna, porque nos es más fácil ponernos en su lugar e imaginar lo que esas personas sienten:

> [u]n desengaño en el amor, o la ambición, dará lugar por ello a más simpatía que la mayor lesión corporal. Tales pasiones surgen totalmente de la imaginación. La persona que ha perdido toda su fortuna, si tiene salud, no siente nada en su cuerpo. Su padecimiento brota exclusivamente de la imaginación, que le representa la pérdida de su dignidad, el abandono de sus amigos, el desprecio de sus enemigos, la dependencia, la necesidad y la miseria aproximándose velozmente; y simpatizamos con ella más intensamente por esa razón, porque nuestras imaginaciones pueden más fácilmente amoldarse a la suya, que lo que podrían nuestros cuerpos amoldarse al suyo (TSM, p. 86).

La poca simpatía que sentimos por el dolor físico es "el fundamento de la propiedad de la constancia y la paciencia para sobrellevarlo" (TSM, p. 88). Las personas que sobrellevan sus padecimientos con paciencia se hacen dignos de nuestra admiración y aplauso. "El hombre que realmente tiene constancia y entereza, el hombre sabio y justo que ha sido profundamente instruido en la ilustre escuela de la continencia […], conserva el control de sus sentimientos pasivos en todas las circunstancias, y en soledad o sociedad tiene siempre el mismo aspecto y es afectado casi de la misma forma" (TSM, p. 273). El premio de esa paciencia, de esa continencia, son el placer y el orgullo, y "ese placer y orgullo son tan grandes que ninguna persona que los disfrute cabalmente puede ser del todo infeliz. La miseria y la desdicha nunca pueden entrar en el corazón donde resida la plena autosatisfacción" (TSM. p. 274).

Por otra parte, Smith nota que existe una relación entre la benevolencia y la continencia, pero se contradice. En efecto, en la página 281 de TSM dice: "[e]l individuo que más siente las alegrías y las penas de los demás está mejor dotado para lograr el control más completo de sus propias alegrías y penas. Quien posea la benevolencia más profunda es naturalmente el más ca-

paz de alcanzar el grado máximo de continencia"; pero apenas dos páginas adelante dice: "[d]e ahí la razón por la cual vemos a tantas personas de gran benevolencia que tienen un escaso autocontrol y que son indolentes y vacilantes, y que ante dificultades o riesgos se descorazonan fácilmente en los empeños más honorables; y por otro lado, a personas de suma continencia, a las que ningún obstáculo desalienta, ningún peligro desmaya, y que están permanentemente listas para las empresas más temerarias y desesperadas, pero que al mismo tiempo parecen endurecidas ante cualquier sentido de la justicia o la humanidad". Es una de las contradicciones más flagrantes en la obra de Smith. Y no es que las citas están sacadas de contexto: el razonamiento que sigue al fragmento citado de la página 281 ineluctablemente lo lleva a la conclusión de la página 283. No se entiende por qué dice que el individuo sensible a los sentimientos ajenos está mejor dotado para la continencia, si más adelante afirma que "[l]os ambientes en los que la gentil virtud del humanitarismo puede ser cultivada más venturosamente no son en absoluto los mismos que resultan ser los más idóneos para formar la austera virtud de la continencia" (p. 282). Eso implicaría que el ánimo sensible y humanitario solo se forma en los ambientes blandos. Pero en medio de la blandenguería nunca aprenderá a ser continente.

Sin mencionar sus fuentes, Smith dice que "[a]lgunos de los mejores moralistas del pasado dividieron esas pasiones en dos clases distintas: primero, aquellas cuya represión, aunque sea por un momento, exige un considerable ejercicio de continencia; y segundo, aquellas que es fácil reprimir por un instante o incluso un lapso breve de tiempo, pero que por sus demandas continuadas y casi incesantes pueden, en el transcurso de una vida, llevar a graves extravíos" (TSM, p. 427), y añade que "[e]l control del primero era llamado por los antiguos moralistas fortaleza, valentía y vigor espiritual; y el control del segundo era denominado templanza, decencia, modestia y moderación" (TSM, p. 428). De hecho, las virtudes cardinales clásicas, desde Platón,

son prudencia, justicia, fortaleza y templanza (Rickaby, 1908). Smith agrupa la fortaleza y la templanza bajo la continencia[18], y agrega a su sistema la beneficencia (como luego veremos).

Siguiendo la tradición aristotélica[19], Smith agrega que "el punto de la corrección, el grado de cualquier pasión que el espectador imparcial aprueba, se sitúa en las distintas pasiones en lugares diferentes" (TMS, 434), y explica que, en algunas pasiones, "el exceso es menos desagradable que el defecto" y por lo tanto, "en ellas el punto de la corrección será alto o estará más cerca del exceso que del defecto" (TSM, p. 434); en otras, pasa justamente lo contrario. Y añade:

> [p]uede formularse la regla general de que las pasiones con las que el espectador está más dispuesto a simpatizar y en las que por tal razón el punto de la corrección es alto son aquellas cuya sensación inmediata es más o menos grata para la persona principalmente afectada; y, por el contrario, las

[18] Rodríguez Braun traduce *self-command* por continencia. Esta virtud, dice Montes (2016), "está muy probablemente inspirada por la virtud socrática de la *enkráteia* […] La palabra griega *eg-kráteia* literalmente significa 'pode interno' o 'poder dentro de uno mismo'" (p. 149). Es distinta de la templanza, o *sophrosyne* (sensatez, moderación, mesura). En la visión escolástica (que Smith parece desconocer) la templanza "trata de la honestidad y de la belleza de un modo más eminente que las demás virtudes, no por el bien que aporta, sino por la torpeza del mal opuesto que ella evita: en cuanto que modera los deleites por los que nos asemejamos a los animales" (santo Tomás de Aquino, citado en Brague, 2007b, p. 7). La continencia, por su parte, "modera el movimiento de la voluntad impulsada por el ímpetu de la pasión, para que no ceda y sea vencida por los deseos inmoderados que el hombre siente (Brage, 2007a, p. 5). "[L]a continencia hace que el hombre resista a los malos deseos que se dan en él con fuerza" (santo Tomás de Aquino, citado en Brage, 2007a, p. 31))

[19] En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles habla de la virtud como del justo medio entre dos pasiones igualmente perniciosas: "Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo" (Aristóteles, Lledó, y Pallí Bonet, 2000, p. 47, 1107a).

> pasiones con las que el espectador está menos dispuesto a simpatizar y en las que por ello el punto de la corrección es bajo son aquellas cuya sensación inmediata es más o menos ingrata o incluso dolorosa para la persona principalmente afectada. Esta regla, en lo que yo he podido observar, no admite excepción alguna (TSM, 434-435).

Como ejemplo del primer caso pone el humanitarismo, la bondad, el cariño natural, la amistad, la estima. "[L]a exageración de esta disposición convierte a un individuo en interesante para todos los demás. Aunque nos parece reprochable, lo contemplamos con compasión y hasta con amabilidad, nunca con antipatía. Sentimos por él más pena que ira" (TSM, p. 435). En cambio, el defecto de esta disposición, "la dureza de corazón", es más reprochable.

Ejemplo del segundo caso es "la disposición a las emociones que tienden a separar a las personas, que tienden por así decirlo a cortar los lazos de la sociedad humana, la disposición al encono, el odio, la envidia, la malicia, la venganza" (TSM, p. 435). Obviamente, estamos menos dispuestos a simpatizar con el exceso de esta disposición, que con su defecto; pero incluso "[l]a falta de una indignación apropiada es un defecto muy fundamental del carácter viril y muy frecuentemente vuelve a un hombre incapaz de defenderse a sí mismo o a sus amigos del ultraje y la injusticia" (TSM, p. 436). De forma semejante, es bueno sentir un poco de envidia, porque "el hombre que en asuntos de alguna entidad dócilmente acepta que otras personas, sin derecho alguno, lo superen o anticipen, es justamente condenado como ruin" (TSM, p. 436). "Para poder vivir confortablemente en este mundo —añade Smith— el defender nuestra dignidad y nuestro rango es en todo momento algo tan necesario como el defender nuestra vida y nuestra fortuna (TSM, p. 436).

Muy al contrario que su amigo David Hume, seguidor en esto de los epicúreos, que se alejan del mundo para buscar la atara-

xia o paz interior, y de los estoicos, que hacen de la apatía una virtud, Smith cree que "[u]na estúpida insensibilidad a los acontecimientos de la vida humana necesariamente extingue esa atención cuidadosa y aguzada a la corrección de nuestra conducta, que constituye la esencia verdadera de la virtud" (TSM, p. 437). Solo el hombre "que siente plenamente la pena por la calamidad que le ha sobrevenido, que siente toda la vileza de la injusticia que se le ha perpetrado", pero que "no se abandona al gobierno de las pasiones indisciplinadas que su situación puede naturalmente inspirar, que controla toda su actitud y proceder en conformidad con las emociones restringidas y corregidas que prescribe y aprueba el gran recluso, el egregio semidiós dentro del pecho; sólo ese individuo es verdaderamente una persona virtuosa, el único objetivo verdadero y apropiado para el amor, el respeto y la admiración" (TSM, p. 438).

De la misma forma, "nuestra sensibilidad ante los placeres, diversiones y disfrutes de la vida humana pueden ofender, tanto por su exceso como por su defecto", aunque en este caso "el exceso parece menos desagradable que el defecto […] [n]os encanta la alegría de los jóvenes e incluso los retozos de los niños, pero pronto nos hastía la monótona e insípida seriedad que tan frecuentemente acompaña a la vejez" (TSM, p. 439). Es interesante que este punto (el dominio de nuestra sensibilidad ante los placeres), que los moralistas generalmente consideran como el objetivo principal de la virtud de la continencia, para Smith no sea tan importante. Dice Smith: "[e]n la mayoría de los casos, empero, lo que está fundamentalmente mal no es tanto la energía de la propensión al gozo como la debilidad del sentido de la propiedad y el deber" (TSM, p. 440). Olvida o desconoce Smith la doctrina clásica, según la cual la templanza es custodia de la prudencia. No se trata de una simple "debilidad del sentido de la propiedad y del deber", sino de una pérdida del sentido de lo que está bien y lo que está mal. En efecto, dice Josef Pieper (1976):

> En cada uno de estos tres momentos de la prudencia —reflexión, juicio y decisión— deja su huella desoladora la intemperancia [la falta de templanza]. En lugar de llamar a sereno consejo a todas las potencias para la deliberación impera la disipación y la ligereza *(inconsideratio);* el juicio se sucede sin que la razón pueda sopesar los pros y los contra *(praecipitatio);* y cuando el corazón se pone a decidir, caso de que realmente llegue a ello, opera, como si dijéramos, sin máscara de gas que filtre las impresiones que llegaron a través de los sentidos (*De Malo,* 15,4). Todo buen propósito quedará siempre amenazado por la inconstancia (p. 242).

Para cada uno de esos pasos se necesita la virtud de la templanza o continencia, que evita que la razón sea arrastrada por las pasiones sensibles.

Por otra parte, "la intemperancia […] comporta un *deterioro de la voluntad,* sujeto propio de la justicia, con lo que se hace más propensa a la injusticia" (Brague, 2007b, p. 15). Más concretamente, la interferencia de las pasiones desordenadas en el normal curso de la voluntad, "es de tipo indirecto: se produce a través de la influencia sobre el juicio de la razón" (Rhonheimer, 2000, p. 179, citado por Brague, 2007b, p. 15). Sin entrar a desarrollar más esta tesis, que es tomista, llama la atención que Smith considere la corrección de nuestra conducta "la esencia de la verdadera virtud" (*supra*). Pareciera que Smith se queda en lo exterior, en lo que puede perturbar la convivencia social. No hay en su pensamiento (lo veremos al final de este capítulo) una consideración que conecte o relacione las virtudes con un fin trascendente (Dios, la vida eterna). Para los filósofos y teólogos de la escolástica, el descuido de las virtudes aleja a los hombres de su destino eterno. En el caso de la intemperancia —y en particular, de la lujuria—, dice santo Tomás de Aquino que "[p]or parte de la voluntad encontramos un doble acto desordenado. El pri-

mero es el deseo del fin. Bajo este aspecto tenemos el *egoísmo,* que busca el deleite de un modo desordenado y, como vicio contrapuesto, el odio a Dios, quien prohíbe el deleite deseado. Existe también el deseo de los medios, que se ve impelido por el amor a la vida presente, en la cual el hombre quiere disfrutar del placer, y como vicio contrapuesto, la *desesperación* de la vida futura, en cuanto que, al detenernos excesivamente en los placeres carnales, no nos preocupamos de los espirituales, que nos disgustan" (Brague, 2007b, p. 15).

Smith insiste en que "[l]a persona sabia y virtuosa dirige su atención principalmente a […] la idea de la exacta propiedad y perfección. En cada ser humano late una noción de este tipo, formada gradualmente a partir de sus observaciones del carácter y proceder tanto de él mismo como de otros. Es la obra lenta, gradual y progresiva del gran semidiós dentro del pecho, el ilustre juez y árbitro de la conducta" (TSM, pp. 441-442). Su ideal es la perfección: "[p]rocura en todo lo que pueda asimilar su propio carácter a ese arquetipo de perfección" (TSM, p. 442), y aunque continuamente se compare con los demás, tiene cuidado de no caer en el engreimiento: "[t]odo su ánimo, en suma, está profundamente impresionado, todo su porte y actitud está nítidamente marcado por el carácter de la auténtica modestia, de una muy moderada estimación de su propio mérito y al mismo tiempo un sentido cabal del mérito de los demás". (TSM, p. 443).

De manera análoga a como "el gran artista siempre percibe la imperfección real de sus mejores creaciones" y el menor "está plenamente satisfecho con sus logros" (TSM, p. 443), así los hombres cuando juzgan su carácter se consideran inferiores o superiores a los demás. El hombre superior —el sabio— es como el gran artista, que nunca está satisfecho de su obra.

> El sabio debe sostener la corrección de su conducta en la salud y en la enfermedad, en el éxito y el fracaso, en momentos de fatiga y de amodorrada indolencia y en los de la aten-

> ción más vigilante. Las más violentas e inesperadas embestidas de los problemas y las desgracias nunca deben sorprenderlo. La injusticia de los demás no puede incitarlo jamás a la injusticia. La violencia facciosa en ningún caso puede confundirlo. Todas las privaciones y peligros de la guerra nunca pueden desanimarlo ni consternarlo (TSM, p. 444).

Por el contrario, las personas inferiores, como dirigen su atención no "hacia el patrón ideal sino hacia la perfección ordinaria, tienen un escaso sentido de sus propias carencias e imperfecciones; son poco modestas, y a menudo altivas, arrogantes y presuntuosas, entusiastas admiradoras de sí mismas y severas despreciadoras de los demás" (TSM, p. 445).

Aunque puede parecer que en la prosperidad la persona de autoestima exagerada tenga alguna ventaja sobre la persona que tiene un recto juicio de su propia valía, "en realidad, tomado todo en su justa consideración, la verdadera balanza de ventajas se halla, quizá en todos los casos, manifiestamente a favor de la última y en contra de la primera" (TSM, p. 450).

Smith dice que "no podemos compartir ni simpatizar con la autoestima excesiva de las personas en las que no detectamos ninguna superioridad nítida. Nos disgusta y repugna, y con dificultad la perdonamos o toleramos. La denominamos orgullo o vanidad, dos términos de los que el segundo siempre y el primero casi siempre denotan en su significado un alto grado de reproche" (TSM, p. 452). Al término "orgullo" le da Smith una connotación positiva "[e]l hombre orgulloso es sincero, y en el fondo de su corazón está convencido de su superioridad", TSM, p. 452), mientras que a "vanidad" le da una connotación negativa "[e]l hombre vanidoso no es sincero, y en el fondo de su corazón está raras veces convencido de la superioridad que ambiciona que usted le atribuya" (TSM, p. 453). Para el hombre vanidoso tiene Smith los más duros reproches. A lo largo de veintidós pá-

ginas (en la edición española), Smith lleva a cabo un agudo examen psicológico de estos dos vicios. Pero uno puede preguntarse qué relación guardan el orgullo y la vanidad con la continencia o templanza. De hecho, santo Tomás de Aquino consideraba a la humildad como parte potencial de la virtud de la templanza, por cuanto tiende a moderar el movimiento hacia la propia excelencia. "[E]l conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito, que consiste en que nadie se sobreestime" (Brage, 2007a, p. 37). "El vicio contrario a la humildad es la soberbia, por la que se busca lo que nos sobrepasa, lo que nos es desproporcionado y que, por tanto, se opone a la recta razón. Su objeto, pues, es el deseo desordenado de la propia excelencia" (Brage, 2007a, p. 39). No deja de ser llamativo que Smith no se refiera a la humildad ni a la soberbia; en su lugar, habla de orgullo y de vanidad. Es muy posible que eso se deba a que Smith quería evitar que su obra se asociara de cualquier forma con el cristianismo, y es sabido que, en esta religión, la humildad es el fundamento de las demás virtudes, y la soberbia el primer pecado capital[20].

[20] El problema de la actitud de Smith hacia la religión es muy complejo y lo trataremos con más detenimiento en el capítulo siete. Pero el final de la sección segunda de la parte tercera nos da una idea de la postura de Smith ante el catolicismo: "[c]omparar de esta guisa las fútiles mortificaciones de un monasterio con los ennoblecedores peligros y privaciones de la guerra, suponer que un día o una hora empleados en el primero tendrán a los ojos del egregio Juez de la tierra más mérito que toda una vida ocupada honorablemente en la segunda, es sin duda contrario a todos nuestros sentimientos morales, a todos los principios mediante los cuales la naturaleza nos ha instruido para regular nuestro menosprecio o admiración. Sin embargo, este espíritu que ha reservado las regiones celestiales para monjes y frailes o para aquellos cuya conducta y trato semejan los de los monjes y frailes, es el que ha condenado a los infiernos a todos los héroes, estadistas y legisladores, todos los poetas y filósofos de épocas pretéritas; todos los que han inventado, mejorado o destacado en las artes que contribuyen a la subsistencia, comodidad y ornato de la vida humana todos los grandes protectores, maestros y benefactores de la humanidad; todos aquellos a los que nuestro sentido natural de lo laudable nos fuerza a atribuir el mayor de los méritos y la más enaltecedora de las virtudes. ¿Puede acaso llamarnos la atención que una aplicación tan extraña de esta muy respetable doctrina la haya expuesto en ocasiones a la mofa y el desdén, al menos por parte de aquéllos que quizá carecían de una marcada predilección o propensión hacia las

Como conclusión de esta parte, podemos decir que para Smith, "[l]a continencia no sólo es una gran virtud en sí misma, sino que todas las demás virtudes parecen derivar de ella su mayor lustre" (TSM, p. 432). Dice Leonidas Montes que "[l]a continencia es una virtud distintivamente smithiana que contrasta y complementa la naturaleza específica de las virtudes más consecuencialistas o más utilitaristas de Smith (prudencia, justicia y beneficencia). Si estas tres virtudes tienen un matiz utilitarista, la continencia tiene un tono kantiano o una insinuación deontológica sobre un trasfondo aristotélico" (Montes, 2016, p. 151). En realidad, más que la continencia *per se*, Smith recomienda esta virtud como medio para llevar una conducta apropiada en cualquier circunstancia (más adelante, Montes dice que "solo la continencia está vinculada a la *propriety* [propiedad, corrección])". El modelo del hombre virtuoso, para Smith, es el del *gentleman* que sabe comportarse adecuadamente en cada circunstancia, que guarda siempre la compostura y mantiene total dominio de sí. Este modelo contrasta con la visión socrática-platónica-aristotélica, que consideraba la justicia como la principal virtud, y con la cristiana, que pone en ese lugar la prudencia.

3. PRUDENCIA

Si a la templanza le corresponde, como vimos, el dominio sobre los apetitos del cuerpo, "[e]l restringirlos dentro de los límites prescritos por el cuidado de la salud y la fortuna corresponde a la prudencia" (TSM, p. 85). De todas las virtudes, "es la más útil para el individuo", y resulta de la unión de la razón y la inteligencia, "que nos capacitan para discernir las consecuencias remotas de todos nuestros actos y para prever la ventaja o desventaja que probablemente resultará de ellos", y de la continencia o autocontrol, "por el cual nos abstenemos del placer o sopor-

---

virtudes devotas y contemplativas?" (TSM, pp. 255-256).

tamos el dolor del presente a fin de obtener un placer mayor o evitar un dolor mayor en el futuro" (TSM, pp. 339-340).

En la sexta parte, que trata específicamente del carácter de la virtud, y que Smith añadió a la sexta y última edición de TSM, añade el cuidado de la posición y la reputación: "[e]l cuidado de la salud, la fortuna, la posición y la reputación del individuo, objetivos de los que se supone que depende fundamentalmente su comodidad y felicidad en esta vida, es considerado el cometido propio de la virtud comúnmente denominada prudencia" (TSM, 382). Cinco páginas más adelante, sin embargo, Smith parece contradecirse, pues dice que "[l]a conducta sabia y juiciosa, *cuando se dirige a propósitos más insignes y nobles que el cuidado de la salud, la fortuna, el rango y la reputación del individuo*, es con frecuencia y mucha propiedad denominada prudencia" (TSM, p. 387; énfasis añadido). ¿Cómo solventar esta aparente contradicción?

En mi opinión, la contradicción se evita cuando advertimos que Smith habla de dos tipos de prudencia: una inferior, propia del hombre vulgar, y otra superior, propia de la personalidad del sabio. "[L]a prudencia inferior se acerca a la del sabio epicúreo" (TSM, p. 387), que tiene como objetivo en la vida la ataraxia, o "la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma" (Epicuro, 1970). La prudencia superior, por el contrario,

> cuando llega al máximo nivel de perfección, necesariamente supone el arte, el talento y el hábito o disposición a obrar con la más completa corrección en cada circunstancia y contexto posibles. Supone necesariamente la mayor perfección de todas las demás virtudes intelectuales y morales. Es la mejor cabeza unida al mejor corazón. Es la sabiduría más perfecta combinada con la virtud más cabal. Se aproxima mucho a la personalidad del sabio académico o peripatético (TSM, p. 387).

No cabe duda de que Smith era hombre de su tiempo, y creía que la distinción entre rangos era imprescindible para mantener la paz y el orden en la sociedad (TSM, por ejemplo: pp. 124, 237, 406, 445). Pero me parece que es un tanto pesimista sobre la posibilidad de que los sabios y virtuosos influyan en la sociedad. "La naturaleza —dice Smith— ha sido prudente al dictaminar que la distinción entre rangos, la paz y el orden de la sociedad, descansaran con más seguridad sobre la nítida y palpable diferencia de cuna y fortuna, que sobre la invisible y muchas veces incierta diferencia de sabiduría y virtud" (TSM, p. 406), y en otro lugar: "[n]uestra admiración hacia el éxito se basa en el mismo principio que nuestro respeto hacia la riqueza y la grandiosidad, y es igualmente necesario para establecer la distinción entre rangos y la jerarquía de la sociedad (TSM, p. 449).

Como vimos (*vid. supra*, 3. Templanza y continencia), en la sexta parte de TSM, que fue la última que escribió, Smith critica a los vanidosos. A lo largo de veinte páginas (en la edición española, dieciséis en la edición de Glasgow) se dedica a menospreciarlos; podría decirse que es el defecto más despreciable para Smith. Pero antes había escrito cosas como la siguiente:

> ¿de dónde emerge esa emulación que fluye por todos los rangos personales y qué ventajas pretendemos a través de ese gran objetivo de la vida humana que denominamos el mejorar nuestra propia condición? Todos los beneficios que podemos plantearnos derivar de él son el ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación. Lo que nos interesa es la vanidad, no el sosiego o el placer. Pero la vanidad siempre se funda en la creencia de que somos objeto de atención y aprobación. El hombre rico se congratula de sus riquezas porque siente que ellas naturalmente le atraen la atención del mundo y que los demás están dispuestos a acompañarlo en todas esas emociones

> agradables que las ventajas de su situación le inspiran con tanta facilidad. Al pensarlo, su corazón se hincha y dilata en su pecho, y aprecia más sus riquezas por tal razón que por todas las demás ventajas que le procuran. El hombre pobre, por el contrario, está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta humillado (TSM, p. 124).

Es decir: la vanidad es despreciable, pero necesaria para mantener en marcha al mundo. Algo tan básico como el deseo de mejorar nuestra propia condición (laudable) esconde vergonzantemente su origen: la vanidad. Smith se mueve entre la alabanza de la virtud y el desprecio del mundo, y la aceptación de la realidad de la sociedad comercial. La naturaleza nos engaña, pues los bienes que ofrece el mundo no nos pueden hacer felices, pero "está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos" (TSM, p. 332)[21].

A pesar de su amarga descripción de la vanidad de las riquezas, Smith reconoce que la sociedad comercial es un avance en la historia de la humanidad. Esto es así porque esa sociedad proporciona más seguridad y libertad que ningún otro tipo de organización social hasta entonces. Y la seguridad y la libertad son condiciones imprescindibles de la felicidad[22].

La prudencia que "se orienta meramente al cuidado de la salud, de la fortuna y del rango y reputación de la persona, aunque es apreciada como una virtud de lo más respetable y también en alguna medida afable y agradable, nunca es estimada como una de las virtudes más queridas o ennoblecedoras. Impone una cierta

[21] Sobre la idea que Adam Smith tenía de la felicidad, véase el capítulo 4.
[22] Sobre este punto, véase el capítulo 1.

fría estimación, pero no parece digna de un amor o una admiración demasiado ardientes" (TSM, p.387). El actuar, en cambio, "con fría decisión en medio de los mayores peligros y dificultades, el observar religiosamente las sagradas reglas de la justicia a pesar tanto de los poderosos intereses y los graves ultrajes que podrían tentarnos e impulsarnos a quebrantarlas, el nunca permitir que la benevolencia de nuestro temperamento resulte sofocada o desanimada por la malignidad de los individuos hacia los que fue ejercitada, todo ello caracteriza a la sabiduría [prudencia] y la virtud más eminentes" (TSM, p. 432).

La caracterización anterior de la prudencia (sea la inferior o la superior) contrasta notablemente con la visión clásica y cristiana. Para santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la prudencia, como virtud intelectual, tiene preeminencia sobre las demás virtudes, ya que "la causa y raíz del bien humano es la razón. Por eso la prudencia, que perfecciona a la razón, precede en bondad a las demás virtudes morales, que perfeccionan a la facultad apetitiva en cuanto que participa de la razón" (citado en Brague, 2007b, p. 6). Y es que "no es posible obrar bien si se desconoce el ser de las cosas. Es decir, la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad: en modo alguno basta la llamada 'buena intención', ni lo que se denomina 'buena voluntad' (Brague, 2007b, p. 8). Por otra parte, en la doctrina aristotélica del término medio, la prudencia juega un papel decisivo, pues "para determinar lo bueno 'in concreto' no puede haber norma de acción alguna: hay que recurrir a la prudencia" (Brague, 2007b, p. 8).

Estas dos visiones de la prudencia determinan, a su vez, dos tesis distintas sobre la relación que esta virtud guarda con la templanza. La tesis tomista es que "sin justicia, fortaleza y, sobre todo, templanza no hay recta elección ni obra buena, ni tampoco verdadera prudencia" (Brague, 2007b, p. 9). Por eso se dice que la templanza es custodia de la prudencia (o bien, con santo To-

más, que la intemperancia corrompe *en grado sumo* la prudencia).

> En efecto, es claro que los seres humanos pueden errar con respecto a lo que es bueno para ellos —y, de hecho, con frecuencia, yerran—, y una fuente de error es la pasión desordenada, que impide tomar la decisión correcta (en el caso de la intemperancia), o poner en práctica la decisión basada en un juicio racional (en el caso de la incontinencia y, también, de la falta de fortaleza).
> Además, el hombre prudente necesita conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades *concretas* sobre las que versa la acción moral. Pero la intemperancia destruye de una manera especial esa capacidad de percibir los detalles concretos. La obsesión de gozar, que tiene siempre ocupado al hombre intemperado, le impide acercarse a la realidad serenamente y le priva del auténtico conocimiento (Brague, 2007b, p. 11).

Nada de esto aparece en Smith. La única relación entre templanza y prudencia que él ve es la que hacen los epicúreos: "el abstenerse del placer, el sujetar y reprimir nuestras pasiones naturales por el gozo, que era el oficio de la templanza, no podía ser nunca deseable por sí mismo. Todo el valor de esta virtud brotaba de su utilidad, de que nos permitía posponer el disfrute presente en aras de uno mayor en el futuro, o eludir un dolor más intenso que podría derivarse de él. La templanza, en suma, no era más que prudencia con respecto al placer" (TSM, p. 519). Y añade Smith: "[e]ste sistema [el epicureísta] es sin duda totalmente incompatible con el que he procurado formular" (TSM, pp. 520-521).

4. JUSTICIA, BENEVOLENCIA Y BENEFICENCIA

La justicia, para Adam Smith es ante todo justicia conmutativa. "Smith cultiva la antigua noción de que la justicia conmutativa, el no lesionar al prójimo, al tratar a todo el mundo por igual protege a los más débiles" (TSM, pp. 16–17). En una sociedad formada por individuos libres que solo buscan su propio interés, la justicia, que nos lleva a respetar los intereses ajenos aunque nadie nos obligue a hacerlo, tiene un papel fundamental (TSM, pp. 17–18). "[N]os sentimos bajo una mayor obligación de obrar de acuerdo a la justicia que en armonía con la amistad, la caridad o la generosidad (TSM, p. 175). Es en este sentido en el que Platón se refiere a la justicia, "y para él por consiguiente abarca la perfección de toda suerte de virtudes" (TSM, p. 483). "[L]o que se llama justicia [en este sentido] quiere decir lo mismo que la exacta y perfecta corrección de la conducta y el proceder, y comprende no sólo los oficios de la justicia conmutativa y de la distributiva, sino de toda otra virtud, de la prudencia, la fortaleza, la templanza" (TSM, p. 483).

En la interpretación común, sin embargo, la justicia se ve solo como "una virtud negativa" que solo "nos impide lesionar a nuestro prójimo" (TSM, p. 178). "En un sentido se dice que somos justos con nuestro prójimo cuando nos abstenemos de ocasionarle ningún daño efectivo, y no lo perjudicamos directamente ni en su persona, ni en su propiedad, ni en su reputación" (TSM, p. 482). Por eso, "[a] menudo podemos cumplir todas las normas de la justicia simplemente si nos sentamos y no hacemos nada" (TSM, p. 178) (aunque es evidente que "[e]l comportarse conforme a los dictados de la prudencia, la justicia y la adecuada beneficencia no representa un mérito muy notable si no existe la tentación de no hacerlo" (TSM, p. 432)).

Las más sagradas leyes de la justicia son aquellas "que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; las siguientes son aquellas que protegen su propiedad y posesiones, y al final están las que protegen lo que se denominan sus derechos personales o lo que se le debe por promesas formuladas por otros" (TSM, pp.

182-183), y "pensamos que es totalmente correcto y cuenta con la aprobación de todas las personas el empleo de la fuerza para cumplir con las reglas de la justicia" (TSM, p. 176).

"Para garantizar la observancia de la justicia, […] la naturaleza ha implantado en el corazón humano esa conciencia del desmerecimiento, esos terrores del castigo merecido que acompañan a su quebrantamiento, como las principales salvaguardias de la asociación de los seres humanos, para proteger al débil, sujetar al violento y sancionar al culpable" (TSM, pp. 186-87).

Tratándose de una obra sobre los sentimientos morales, Smith no podía dejar de observar que

> [e]l estado ordenado y floreciente de la sociedad le resulta grato y disfruta contemplándolo. El desorden y la confusión, en cambio, son objeto de su aversión y lamenta todo lo que tienda a generarlos. Es consciente también de que su propio interés está conectado con la prosperidad de la sociedad y que su felicidad, quizá la preservación de su existencia, depende de la preservación de aquélla. Desde todos los puntos de vista, entonces, aborrece cualquier cosa que pueda tender a destruir la sociedad, y está dispuesto a recurrir a cualquier medio para impedir una eventualidad tan odiada y temida. La injusticia necesariamente tiende a destruirla. De ahí que cualquier signo de injusticia lo alarma y acude presto, por así decirlo, a bloquear el avance de lo que, de proseguir sin freno, rápidamente terminaría con todo lo que él aprecia (TSM, pp. 188-189).

Es interesante comparar esta última cita con la "Historia de la astronomía", obra póstuma de Smith. En ella dice que va a examinar cuatro sistemas cosmológicos (cuatro teorías astronómicas) no en "su ridiculez o probabilidad, su acuerdo o inconsistencia con la verdad y la realidad", sino en "qué tanto cada una de ellas era adecuada para calmar la imaginación, y para hacer el

teatro de la naturaleza más coherente, y por lo tanto más magnífico" (Smith, Wightman, Bryce, Stewart, & Ross, 1992, p. 46). Aquí se revela parte de la teoría del conocimiento de Smith; basándonos en este párrafo, podría aventurarse la tesis de que Smith tiene una visión coherentista de la verdad. No es de extrañar, por tanto, que aprecie la justicia: el espectáculo que ofrece una sociedad justa, ordenada y floreciente resulta grato a los sentimientos. Se trata, en este caso, de una especie de utilitarismo.

En el apartado anterior vimos que Smith se contradice cuando relaciona la continencia con la benevolencia. En lo que sigue veremos qué piensa Smith sobre la benevolencia y la beneficencia.

Para comenzar, vale la pena advertir que benevolencia y beneficencia no son lo mismo. Benevolencia es querer el bien del otro, mientras que beneficencia es hacerle el bien al otro. Alguien puede ser muy benevolente (tener buenas intenciones), pero poco beneficiador (no llevar a cabo sus propósitos). Smith utiliza ambos términos en forma indistinta[23]. Por otra parte, también hay que señalar que Smith emplea el término "humanitarismo" como sinónimo de benevolencia o beneficencia, y también a veces se refiere a estas virtudes como "generosidad". En el fondo, lo que Smith quiere decir es que son virtudes "gratuitas", por decirlo así, en cuanto no son exigibles. Desde luego, habría que analizar hasta qué punto una persona puede ser virtuosa sin ser benevolente o caritativa[24].

[23] Y no es problema de traducción. Los términos en inglés son equivalentes a los españoles: *beneficence* y *benevolence*. Es fácil apreciar la diferencia de significado si miramos sus raíces latinas: *bene-volo* (querer el bien) y *bene-facio* (hacer el bien).

[24] Aunque Smith nunca habla de las virtudes sobrenaturales, y por lo tanto, no lo estamos comparando, vale la pena señalar que para santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la forma de todas las virtudes es la caridad (*Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum* (Alarcón, 2014)), pues "dirige y ordena al último fin sobrenatural los actos de todas las demás virtudes infusas, incluso los de la fe y esperanza, que sin la caridad serían muertas e informes, a pesar de conservar su propia forma específica" (Royo Marín, 2014).

Para Smith, la benevolencia (o beneficencia) es una virtud afable, propia de espíritus superiores: "[e]s evidente que la virtud afable de la benevolencia requiere una sensibilidad muy superior a la que posee el ser humano vulgar y rudo" (TSM, p. 76). Al igual que la justicia, la benevolencia es una virtud útil, que se busca por sus consecuencias: "[l]a benevolencia, la justicia, la generosidad y la preocupación por el bien público son las cualidades más útiles para los demás"[25] (TSM, p. 342). Por otra parte, sin embargo, "[l]a beneficencia […] es menos esencial para la existencia de la sociedad que la justicia. La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque no en la situación más confortable; pero si prevalece la injusticia, su destrucción será completa" (TSM, p. 186). La beneficencia siempre es libre, "no puede ser arrancada por la fuerza, y su mera ausencia no expone a castigo alguno, porque la simple falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real" (TSM, p. 173); "ni siquiera el grado más común de bondad o beneficencia puede, entre iguales, ser arrancado por la fuerza" (TSM, p. 176). Aunque la falta de beneficencia no es merecedora de castigo o sanción, "las muestras excelsas de esa virtud son dignas de la mayor recompensa" (TSM, p. 178).

¿Se puede obrar únicamente por benevolencia, sin pensar en uno mismo? Prácticamente, en todas nuestras acciones existe una mezcla de benevolencia y de amor propio. Dice Smith que

> [e]l hombre que renuncia a sus pretensiones de ocupar el puesto que representaba su mayor ambición porque piensa que los servicios de otro lo merecen más; el que expone su vida para defender la de un amigo, que juzga más importante; ninguno de ellos actúa por benevolencia o porque siente lo que le preocupa a esa otra persona de manera más exqui-

[25] Compárese, como ya se dijo, con la continencia, que se busca por la corrección.

> sita que lo que le preocupa a él mismo. Ambos ponderan esos intereses opuestos no a la luz bajo la que naturalmente aparecerán ante ellos mismos sino bajo la que aparecerán a los ojos de los demás (TSM, 343).

En el fondo, todos buscamos la aprobación de los demás; pero no hay nada de inmoral en eso. "[E]l amor propio —dice Rodríguez Braun— , la preocupación por uno mismo, […] es compatible con la preocupación por los demás. Lo que no puede existir es el egoísmo, que es incompatible con la simpatía […] Smith es realista y plantea una mezcla de amor propio y otras fuerzas virtuosas, que precisamente limitan el amor propio (Rodríguez Braun, 1997, p. 15). Es la conciencia (el espectador imparcial), la que "nos impide actuar sólo por amor propio y explica que actuemos desinteresadamente" (Rodríguez Braun, pp. 17–18).

La conciencia contrarresta los impulsos del amor propio, y de esta forma hace posible la vida en sociedad:

> No es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que es así capaz de contrarrestar los impulsos más poderosos del amor propio. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta (TSM, p. 260).

La lucha contra el amor propio debe ser continua, pues "[i]ncluso cuando tratamos de ponernos en el lugar de otro y observar los objetos que nos interesan a la luz bajo la que naturalmente él los consideraría, el ímpetu de nuestras pasiones constantemente nos hace regresar a nuestro sitio, donde todas las cosas aparecen magnificadas y desfiguradas por el amor propio" (TSM, p. 289). Para convivir en sociedad, para simpatizar con

los demás y que los demás simpaticen con nosotros, debemos "moderar la arrogancia de [nuestro] amor propio y atenuarlo hasta el punto en que las demás personas puedan acompañar[nos]" (TSM, p. 181).

Si solo miráramos las cosas desde nuestro punto de vista, desde el amor que sentimos por nosotros mismos, nunca obtendríamos el criterio moral. "Pero la naturaleza no ha dejado a esta tan importante debilidad sin remedio, ni nos ha abandonado por completo a los espejismos del amor propio. Nuestra continua observación de la conducta ajena nos conduce insensiblemente a formarnos unas reglas generales sobre lo que es justo y apropiado hacer o dejar de hacer" (TSM, p. 291). "Estas reglas generales de conducta, una vez fijadas en nuestra mente por la deliberación sistemática, son de copiosa utilidad para corregir las tergiversaciones del amor propio con relación a lo que es justo y apropiado hacer en nuestro contexto particular" (TSM, p. 293).

A la larga, el preocuparnos por los demás, el interesarnos por ellos y no solo por nosotros mismos, redunda en nuestro propio beneficio: "nos preguntamos si el carácter virtuoso, sea cual fuere, nos es recomendado por el amor propio, que nos hace percibir que dicho carácter, tanto en nosotros mismos como en los demás, tiende a promover mejor nuestro propio interés particular (TSM, p. 474).

Smith critica tanto a los sistemas que postulan que la bondad consiste únicamente en la benevolencia (Hutcheson), como a los que niegan que alguien pueda hacer algo por benevolencia, y que en el fondo todos actuamos solo por amor propio o por vanidad (Mandeville). Hutcheson creía que la más pequeña gota de autosatisfacción en nuestras acciones, el más pequeño indicio de amor propio, las desvirtuaba; para él, la virtud debía consistir en pura benevolencia, sin indicio de autointerés o amor propio: "[t]an lejos estaba el Dr. Hutcheson de permitir que el amor propio pudiese ser en algún caso un impulso de actos virtuosos, que incluso una consideración al placer de la autoaprobación, al

aplauso reconfortante de nuestras propias conciencias, rebajaba el mérito de una acción benevolente" (TSM, pp. 528-529). Sin embargo, en el juicio normal de las personas, esta atención a la aprobación de nuestra propia conciencia no solo no es mala sino que es de esperarse.

Imaginemos, por ejemplo, al novio que invita a su novia al cine el día de su cumpleaños. Naturalmente, espera complacerla; podemos decir que actúa por benevolencia, queriendo que su novia la pase bien. Ahora bien: él se sentirá complacido si ve que su novia disfruta de la película; pensará que ha acertado en su elección de película y de regalo de cumpleaños. ¿Desvirtúa esa autocomplacencia su acto benevolente, lo mancha de alguna manera? Pensemos, ahora, en la novia. Además de disfrutar la película, ve que su novio está feliz porque ella la está pasando bien. ¿Se sentirá ella ofendida y pensará que su novio es poco virtuoso? Todo lo contrario: parte de su satisfacción consiste en ver la satisfacción que a él le produce verla disfrutar la película. Podemos decir que es un círculo virtuoso. Entonces, ¿se movió ese hombre por amor propio o por amor a su novia? Aparte de que "el amor propio puede ser muchas veces un motivo virtuoso para actuar" (TSM, p. 538), no sabemos realmente qué motivación esté en la génesis de nuestra actuación. A veces será la benevolencia: vemos a otro en necesidad y nos decidimos a ayudarlo; por ello nos sentimos bien. O primero pensamos en nuestro propio interés, y salimos de casa con la buena voluntad de servir, pensando en que si queremos servir de algo en la vida, debemos servir a los demás… El amor propio y la benevolencia están entrelazados, y es bueno que sea así.

Mandeville, por su parte, "piensa que todo lo que se hace por un sentido de la corrección, por una consideración de lo que es recomendable y laudable, se hace por amor a la alabanza y el encomio o, como él dice, por vanidad. Observa que el hombre está naturalmente mucho más interesado en su propia felicidad que en la de los demás, y es imposible que en su corazón pueda

realmente preferir la prosperidad ajena a la propia" (TSM, p. 537). Siguiendo con nuestro ejemplo, lo único que el novio buscaría es que su novia le agradezca y lo admire por haber pensado en ella. "[s]u comportamiento en este caso es realmente tan egoísta y se manifiesta por un móvil tan mezquino como en cualquier otro caso. Es halagado, empero, y se halaga él a sí mismo, con la creencia de que es totalmente desinteresado; si no fuera supuesto así no parecería digno de encomio alguno, ni a sus ojos ni los de nadie" (TSM, p. 537). Según el autor *de La fábula de las abejas*, entonces, cuando una persona "sacrifica su propio interés al de sus compañeros, él sabe que su proceder será muy grato para el amor propio de ellos, y que no dejarán de expresar su satisfacción confiriéndole las loas más extravagantes". De ahí que toda preferencia por el interés público antes que el privado "es pura trampa y falsedad, y la virtud humana de la que tanto se alardea, y que da lugar a tanta emulación entre las personas, es meramente la prole que la adulación engendra en el orgullo" (TSM, pp. 537-538).

Con gran sentido común, responde Smith a Mandeville que

> el deseo de hacer lo que es honroso y noble, de convertirnos en objetos propios de la estima y la aprobación, no puede correctamente ser llamado vanidad. Incluso el apego a la fama y la reputación bien fundadas, el deseo de adquirir estima a través de lo que realmente es estimable, no merece ese nombre. El primero es el amor a la virtud, la mejor y más noble pasión de la naturaleza humana. El segundo es el amor a la gloria verdadera, una pasión sin duda inferior a la precedente, pero que en dignidad parece venir inmediatamente después de ella (TSM, p. 538).

Culpable de vanidad "es el que anhela el elogio por cualidades que o bien no son en absoluto elogiables o no lo son en el grado en el que él desea ser alabado por ellas […]; quien desea la

alabanza por algo que sin duda lo merece, pero que él sabe perfectamente que no pose". Culpable de vanidad es el que "se atribuye el mérito de aventuras que jamás sucedieron", o el "insensato plagiario que proclama ser el autor de aquello sobre lo que no puede tener pretensión alguna. También se dice que es culpable de vanidad […] reclama con la importunidad más ansiosa todas las señales externas del respeto, le encantan los títulos, las felicitaciones, el ser visitado y atendido, el ser la atracción en los lugares públicos con muestras de deferencia y atención. Esta pasión frívola es totalmente distinta de las dos anteriores: aquélla es la pasión de lo más bajo e ínfimo de la humanidad, y éstas de lo más noble y eminente" (TSM, pp. 538-539)

Mandeville se inspiró en Hobbes. Para ellos, el hombre no actúa por benevolencia sino por amor propio, por razón de su propia utilidad:

> el ser humano no se ve impulsado a refugiarse en la sociedad por ningún amor natural hacia sus semejantes sino porque sin la colaboración de los demás es incapaz de subsistir con holgura y seguridad. Por ello la sociedad se le torna necesaria, y considera que todo lo que propenda al sostenimiento y bienestar sociales tiende remotamente a promover su propio interés; y al contrario, cree que todo lo que pueda alterar o destruir la sociedad es en alguna medida dañino o perjudicial para él. La virtud es la gran sostenedora de la sociedad humana, y el vicio su gran perturbador. Por eso la primera es agradable y el segundo es ofensivo para todo ser humano (TSM, pp. 551-552).

Pero Smith se pregunta qué utilidad vemos en la virtud de Catón, o qué peligro o fealdad en la infamia de Catilina, siendo así que sus vidas no pueden tener efecto en las nuestras. "La idea […] tras la que andaban a tientas esos autores, y que nunca pudieron dilucidar con precisión, era la de la simpatía indirecta que

sentimos hacia la gratitud de quienes recibieron el beneficio y hacia el resentimiento de quienes sufrieron el perjuicio provenientes de tan opuestas personalidades" (TMS, pp. 553-554). Pero es importante advertir que "en ningún sentido cabe considerar la simpatía como un principio egoísta" (TSM. p. 554), porque cuando yo, con la imaginación me pongo en el lugar de otra persona, no estoy pensando en lo que yo sentiría si estuviera en el lugar de ese ella, sino en lo que sentiría *si fuera realmente ella* (TSM, p. 554).

5. CONCLUSIÓN

Filósofo de las virtudes es aquel que, como Platón, Aristóteles, los estoicos o Tomás de Aquino, considera que el criterio para decidir si una acción es buena o mala, correcta o incorrecta, es si la acción nos hace mejores o peores personas. Presupone, obviamente, un criterio de bondad, y es teleologista (las acciones buenas son las que dirigen o encaminan al hombre hacia su fin o perfección natural, y las malas son las que lo apartan de ella). Su criterio de bondad no es la utilidad (material) del mayor número, como es el caso de los utilitaristas, ni el deber, como es el de los deontologistas. En este sentido, me parece claro que Adam Smith es un filósofo de las virtudes (*virtue ethics*), aunque el énfasis que él pone en la continencia (templanza o fortaleza), al decir que esta es una virtud que se persigue por sí misma y no por su utilidad (como es el caso de la prudencia, la justicia y la beneficencia o benevolencia), puede hacer pensar que es un deontologista. No lo es, por que el deontologismo es una ética formal, mientras que la ética de la virtud es una ética material (siguiendo la división propuesta por Kant), o bien, porque el deontologismo es una ética procedimental, que indica la regla a seguir para cumplir con el deber en cualquier situación dada, mientras que la ética de la virtud es una ética sustantiva, que indica qué cosas

hay que hacer y cómo hacerlas para alcanzar la perfección (según la distinción contemporánea).

Por su énfasis en la continencia, Smith se asemeja a los estoicos, con la diferencia de que para estos últimos la felicidad consistía en la tranquilidad del alma, que se alcanzaba al saber distinguir entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros, y en trabajar interiormente para ser indiferentes a lo segundo y luchar por cambiar nuestra actitud en lo primero, mientras que el concepto de Smith de felicidad se parece más al de Aristóteles, por el lugar que le concede al mínimo de bienestar material y a la amistad.

Por su noción de la virtud como justo medio entre dos extremos igualmente viciosos, Smith se asemeja a Aristóteles. Difiere del estagirita, sin embargo, en el lugar que este le asigna a la razón; mientras que para Aristóteles la forma más alta de vida es la vida contemplativa, para Smith el hombre fue hecho para la acción. Además, para Smith lo que finalmente manda en el hombre son las pasiones (en esto se asemeja a Hume), mientras que para Aristóteles la facultad superior es la razón. Ambos coinciden, eso sí, en que el hombre es un *zoon politikón*, un animal político

La distinción entre virtudes afables y virtudes propias de la corrección y la continencia es propia y, posiblemente, exclusiva de Smith. Esa distinción lo asemeja a los utilitaristas, pero los distingue de ellos en que estos últimos ven la continencia como un medio para llevar una vida mejor y más placentera, a la larga.

El concepto de justicia que tiene Smith lo sitúa más en la edad moderna que en la edad antigua o medieval. Para él, la justicia es conmutativa, distributiva, retributiva o vindicativa, mientras que para los griegos (especialmente, para Platón), la justicia era una virtud fundante o preservante, en el sentido de que un hombre justo es el que es prudente, fuerte y templado.

Smith se distingue claramente de los que piensan que no hay verdadera virtud sino solo interés propio (Hobbes, Mandevi-

lle), en que piensa que el interés propio nos lleva, precisamente, a ser virtuosos, y que el espectador imparcial (la conciencia) nos lleva a limitar el amor propio. Se separa, también, de Hutcheson, en que no piensa, como este, que para que un acto sea virtuoso debe ser totalmente benevolente, sin indicio de amor propio. Para el autor de TSM, no es posible —ni recomendable— eliminar el amor propio, aunque sí debemos limitarlo. Esto lo hacemos cuando, mediante la simpatía, nos ponemos en el lugar de los otros, para ver cómo sentiríamos si fuéramos ellos. Lo que el hombre más desea es simpatizar con los demás, ser dignos de su admiración y respeto, según Smith.

CAPÍTULO 7
ADAM SMITH Y LA RELIGIÓN

1. INTRODUCCIÓN

En otro lugar se ha hablado de la teleología en el pensamiento de Adam Smith[26], y se ha concluido diciendo que Smith tiene una visión de la naturaleza claramente teleológica, que distingue claramente entre causalidad final y causalidad eficiente. Ahora bien, en un párrafo aparentemente claro de TSM, Smith dice al final que "[e]n una visión superficial esa causa [Dios] parece suficiente para producir los efectos que se le adscriben, y el sistema de la naturaleza humana parece ser más simple y aceptable cuando todas sus diversas operaciones son de ese modo deducidas de un solo principio" (p. 189)[27]. ¿Significa esto que

[26] Véase el capítulo 2.

[27] El párrafo completo es el siguientes: "En todo el universo vemos cómo los medios se ajustan con esmerado artificio a los fines que están destinados a producir; y en el mecanismo de una planta o un cuerpo animal admiramos cómo cada cosa es diseñada para alcanzar los dos mayores propósitos de la naturaleza, el mantenimiento del individuo y la propagación de la especie. Pero en estos objetos y en todos los otros parecidos distinguimos las causas eficiente y final de sus diversos movimientos y organizaciones. La digestión de la comida, la circulación de la sangre y la secreción de los distintos jugos que de allí derivan son todas ellas operaciones necesarias para los grandes objetivos de la vida animal. Pero nunca procuramos explicarlas a partir de esos objetivos sino de sus causas eficientes, ni nos imaginamos que la sangre circula y la comida es digerida por su propia cuenta, y con vistas a la intención de alcanzar los objetivos de la circulación o la digestión. Las ruedas del reloj

Smith creía en Dios, como autor y causa final de todo lo que existe, o solamente observa que para los seres humanos es más fácil explicarse el universo de esa manera? En su "Historia de la astronomía", Smith dice que va a examinar cuatro sistemas cosmológicos (cuatro teorías astronómicas) no en "su ridiculez o probabilidad, su acuerdo o inconsistencia con la verdad y la realidad", sino en "qué tanto cada una de ellas era adecuada para calmar la imaginación, y para hacer el teatro de la naturaleza más coherente, y por lo tanto más magnífico"[28]. Si leemos la cita sobre Dios y la causalidad a la luz de esta visión coherentista de la verdad, habría que decir que Smith veía a Dios como una hipótesis que facilita nuestra comprensión total del universo. Efectivamente, cuando las "diversas operaciones" del "sistema de la naturaleza humana" son "deducidas de un solo principio [Dios]",

---

están todas ellas admirablemente ajustadas al fin para el que han sido hechas: indicar la hora. Todos sus múltiples movimientos conspiran escrupulosamente para producir ese efecto. No podrían hacerlo mejor si estuvieran dotados de un deseo o intención de conseguirlo. Pero nunca les atribuimos a ellos ningún deseo o intención, sino al relojero, y sabemos que son puestas en movimiento por la acción de un resorte, cuyas intenciones con relación al efecto que genera son tan pequeñas como las suyas. Aunque al explicar las operaciones de los cuerpos siempre distinguimos de esa forma la causa eficiente de la causa final, al dar cuenta de las de la mente somos propensos a confundirlas. Cuando principios naturales nos impulsan a promover fines que una razón refinada e ilustrada nos aconsejarían, tenemos la tendencia a imputar a esa razón en tanto que causa eficiente, los sentimientos y acciones' mediante los cuales promovemos dichos fines, y a imaginar que es sabiduría del hombre lo que en realidad es sabiduría de Dios. En una visión superficial esa causa parece suficiente para producir los efectos que se le adscriben, y el sistema de la naturaleza humana parece ser más simple y aceptable cuando todas sus diversas operaciones son de ese modo deducidas de un solo principio" (TSM, pp. 187-188).

[28] Smith, Wightman, Bryce, Stewart, y Ross (1992). La cita completa es la siguiente: "Let us examine, therefore, all the different systems of nature, which, in these western parts of the world, the only parts of whose history we know any thing have successively been adopted by the learned and ingenious; and, without regarding their absurdity or probability, their agreement or inconsistency with truth and reality, let us consider them only in that particular point of view which belongs to our subject; and content ourselves with inquiring how far each of them was fitted to sooth the imagination, and to render the theatre of nature a more coherent, and therefore a more magnificent spectacle, than otherwise it would have appeared to be" (p. 46).

ese sistema "parece más simple y aceptable". ¿Significa esto que Smith veía a Dios solamente como una hipótesis humana?

Por otra parte, en numerosos lugares de sus obras, Smith emplea los términos "Dios", "Deidad", "Autor de la naturaleza", "Creador", "Infinita sabiduría", "Infinito poder"[29], y otros términos semejantes. ¿Creía Smith en Dios, como Dios, o solamente empleaba esos términos como quien emplea una hipótesis?

La mayoría de autores estima que Smith no era ateo. Rodríguez Braun, por ejemplo, piensa que "Smith no es ateo ni relativista y plantea una alternativa deísta al nihilismo moral". Sin embargo, agrega que, para Smith, la naturaleza divina era "desconocida", a la par que existe "un dios terrenal que se expresa en las leyes de la naturaleza y las regularidades de la moral individual" (Rodríguez Braun, 1997, p. 32). Extraño deísmo es ése, que cree en dos dioses, uno desconocido y otro terrenal.

Si la mayoría de especialistas en Smith piensa que Smith no era ateo, igualmente cree que no era cristiano. Esto es más fácil de deducir, dado que Smith critica explícitamente el cristianismo, tanto católico como protestante. Como a todo buen ilustrado, le molestaba, sobre todo, el fanatismo religioso. Pero no por esto deseaba eliminar las iglesias. Su propuesta para limitar los nocivos efectos del fanatismo religioso era crear un mercado de religiones, donde cualquier religión pudiera competir en buena lid para ganar adeptos, por medio del convencimiento, pero siempre reservando para el Estado la función de limitar el fanatismo proselitista.

En lo que sigue desarrollaré estos tres puntos: la visión de Smith sobre Dios y la inmortalidad del alma, sus críticas al cristianismo y su idea del proselitismo religioso.

2. DIOS Y EL ALMA

[29] Todos estos nombres con inicial mayúscula, en el original en inglés.

Es difícil responder a la pregunta de si Smith creía en la existencia de Dios, o si para él se trataba de una mera hipótesis plausible. Smith, además de ser muy elegante en el uso del lenguaje, es cauteloso en extremo, y basándonos en sus textos podemos argumentar tanto en favor como en contra de su creencia en Dios. Lo que sí me parece claro es que él pensaba que era necesario creer en Dios, o bien, que la naturaleza humana (la forma en la que estamos hechos) reclama o hace necesario que creamos en la existencia de un ser supremo. En este sentido, los argumentos de Smith se asemejan a los de Kant, para quien Dios es una idea trascendental, de la que no tenemos ningún contenido empírico, pero que tiene un uso regulativo (unifica nuestros conocimientos). Por otra parte, también encontramos textos de Smith que pueden usarse, en forma aislada, para argumentar que él sí creía en un Dios personal, creador del universo y juez de nuestras acciones.

A favor de la segunda hipótesis (que Smith sí creía en Dios), tenemos párrafos como el que cita Rodríguez Braun en su estudio introductorio de TSM: "la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre" (TSM, p. 424). Nótese que Smith emplea el modo indicativo y el tiempo presente: "la administración […] *es* labor de Dios". De igual forma, en los siguientes pasajes: "podemos admirar la sabiduría y la bondad de Dios incluso en la flaqueza y la insensatez del hombre" (TSM, p. 221); "[e]sos vicegerentes de Dios que tenemos dentro de nosotros" (TSM, p. 303); "[s]i actuamos de otra manera en alguna medida obstaculizamos la estrategia que el Autor de la naturaleza ha diseñado para la felicidad y perfección del mundo, y en alguna medida nos declaramos, por así decirlo, enemigos de Dios" (TSM, p. 304); "[d]ebe por tanto estar igualmente dispuesto a que todos esos intereses inferiores sean sacrificados al mayor interés del universo, al interés de la gran Sociedad de todos los seres sensibles e inteligentes, de los que el mis-

mo Dios es inmediato administrador y director" (TSM, p. 422); "este marcado desorden en nuestros sentimientos morales no se halla en absoluto carente de utilidad, y podemos en este punto igual que en muchas otras circunstancias maravillarnos ante la sabiduría de Dios presente incluso en la flaqueza y locura del hombre" TSM, p. 450); "[l]a benevolencia puede ser quizá el único principio activo de la Deidad" (TSM, p. 22); "el omnisciente Autor de la naturaleza ha enseñado al ser humano a respetar los sentimientos y opiniones de sus semejantes" (TSM, p. 252); "[g]racias al sabio plan del Autor de la naturaleza, la virtud es en todas las ocasiones formales, incluso en lo tocante a esta vida, auténtica sabiduría, y el medio más certero y pronto de obtener seguridad y provecho" (TSM, p. 522); "gracias a las recetas más severas del *gran médico de la naturaleza*, el paciente puede contribuir a su propia salud[…] para el desarrollo y avance del egregio plan de *Júpiter*. Si así no lo fueran, el universo jamás las habría producido: su *omnisciente arquitecto* y conductor jamás habría permitido que tuviesen lugar. (TSM, p. 508, cursiva añadida); "la velocidad en la cual se mueven en las sendas determinadas por Dios" (EPS, p. 19), etc.

La segunda hipótesis (que Dios sería solo una idea del hombre) se nutre de varios pasajes. Esos pasajes pueden clasificarse en dos grupos: 1) los que se expresan de Dios en un modo o tiempo verbal que hace pensar en que Smith está hablando de forma hipotética; y 2) los que se refieren a lo que otros filósofos o autores piensan de Dios. En ninguno de esto textos queda comprometida la opinión de Smith: puede ser que él piense lo mismo o que solo esté transmitiendo lo que otros han dicho o lo que podría pensarse sin contradicción. Veamos algunos de esos textos:

Primer grupo: "así los dioses fueron universalmente representados y se los creyó los remuneradores del humanitarismo y la misericordia, y los vengadores de la perfidia y la injusticia" (TSM, p. 301); Cuando las reglas generales que determinan el

mérito y el demérito de los actos llegan de ese modo a ser consideradas como las leyes de un Ser todopoderoso […], necesariamente adquieren merced a esta consideración una nueva santidad. Nadie que crea en la existencia de la Deidad dudará de que nuestro respeto a su voluntad debería ser la norma suprema de nuestro comportamiento" (TSM, pp. 309-310); "[l]a idea de que por más que escapemos de la mirada humana o estemos fuera del alcance de la sanción humana, perpetuamente estamos bajo la mirada y expuestos al castigo de Dios, el egregio vengador de la injusticia, es un motivo capaz de domeñar las pasiones más obstinadas, al menos en quienes por una constante reflexión se han familiarizado con esa idea" (TSM, p. 310); "[c]omo todos los acontecimientos del mundo eran dirigidos por la providencia de un Dios sabio, omnipotente y bondadoso, teníamos la seguridad de que todo lo que pudiese ocurrir tendía a la prosperidad y perfección del conjunto" (TSM, p. 489); "[s]ólo mediante actos de caridad y amor podíamos imitar, en lo que nos cabía, la conducta de Dios y expresar nuestra humilde y devota admiración por sus perfecciones infinitas" (TSM, p. 526); "[p]ero sea lo que fuere en el caso de la Deidad […]" (TSM, p. 22); "La idea de una mente universal, de un Dios de todo […]" (EPS, p. 113), etc.

Segundo grupo: "[l]os antiguos estoicos pensaban que como el mundo estaba gobernado por la imperiosa providencia de un Dios sabio, poderoso y bueno" (TSM, p. 98); "[para el cristianismo] las reglas son todas manifiestas y explícitas, y su transgresión es seguida de la conciencia de merecer y del pavor de sufrir un castigo, tanto de Dios como de los hombres" (TSM, pp. 585-586); "[t]odos los afectos hacia objetivos concretos deberían ser extinguidos en nuestro corazón y un solo gran afecto tomaría el lugar de todos ellos: el amor a la Deidad, el deseo de ser admisibles para ella y de orientar nuestro comportamiento en todos los aspectos de acuerdo a su voluntad" (TSM, p. 312); "[t]odo el mundo está de acuerdo en que obedecer la voluntad de la Deidad es la primera regla del deber" (TSM, p. 321); "[s]egún estos au-

tores, [l]a sabiduría de la Deidad se dedicaba a descubrir los medios para producir los fines que su bondad sugería" (TSM p. 525); "[l]a doctrina según la cual la virtud es la obediencia a la voluntad de la Deidad […]" (TSM, p. 532); "el alma del mundo era ella misma un Dios" (EPS, p. 114), etc.[30]

Las citas anteriores nos hacen pensar que Smith, si es que creía en Dios, tenía de él una idea semejante a la de los estoicos: un dios creador de la naturaleza, que dirige todas las cosas en orden a la felicidad de los seres racionales y sensibles, pero a quien no podemos tratar como persona. No podemos decir que Smith creyera que ese Dios (si es que creía en él) fuera remunerador de nuestras acciones, buenas o malas. Ni siquiera sabemos si creía en la inmortalidad del alma. A lo sumo, pensaba que esas ideas eran muy importantes para mantener el orden en la sociedad. Así queda reflejado en el siguiente pasaje:

> [p]ero si hasta los deberes de la cortesía, tan sencillos de cumplir, y que uno difícilmente tiene ningún motivo grave para violar, serían tan repetidamente violados si no se atendiera a esos criterios generales ¿qué sucedería con los deberes de la justicia, la verdad, la castidad o la fidelidad, que a menudo son tan difíciles de cumplir y que puede haber motivos tan fuertes para violar? De la tolerable observancia de esos deberes depende la existencia misma de la sociedad humana, que se desmoronaría hecha añicos si el género humano no tuviese normalmente grabado un respeto hacia esas importantes reglas de conducta. Este respeto es ampliado por una opinión obtenida primero por la naturaleza y confirmada después por el raciocinio y la filosofía: que dichas reglas importantes de moralidad son mandamientos y leyes

[30] Nótese que prácticamente todas las citas de TSM; solo hay tres de EPS y ninguna de RN. De hecho, la palabra "Dios" (o sus equivalentes) no aparece ni una sola vez en RN.

de la Deidad, que finalmente premiará a quienes las obedezcan y castigará a quienes las transgredan (TSM, p. 300).

Gavin Kennedy opina que Smith no creía en la inmortalidad del alma, y cita tres hechos significativos en su vida. El primero es la crítica que le hizo George Home, rector de Magdalene College y posteriormente obispo de Norwich, por no mencionar que "la creencia en la existencia del alma y su inmortalidad, si no hace bien, no hace ningún daño" (Kennedy, 2013, p. 466)[31]. El segundo son unas palabras que Smith le escribió a su amigo Alexander Wedderburn, el 14 de agosto de 1776, con las que le da cuenta de la agonía de David Hume: "el pobre David está muriendo muy rápidamente, pero con gran jovialidad y buen humor, y con más resignación con el necesario curso de las cosas que cualquier cristiano llorón, con su pretendida resignación a la voluntad de Dios" (Kennedy, 2013, p. 466). Y el tercero es un fragmento de una carta de Smith a su editor: "[…] aunque la muerte de una persona a sus noventa años es sin duda un evento aceptable para el curso de la naturaleza y, en consecuencia, puede ser previsto […] debo decirle […] que la separación final de una persona que ciertamente me amó más que cualquier otra persona […]". Kennedy hace notar que Smith habla de "separación final"; para él, eso es un indicio de que Smith no creía en la vida ultraterrena (Kennedy, 2013, p. 467).

Según Kennedy, las causas de que Smith fuera tan cuidadoso con su lenguaje fueron dos: la primera, que no quería entristecer a su madre; la segunda, que temía a la inquisición presbiteriana, y no quería que le sucediera lo mismo que a David Hume, que jamás pudo ser profesor universitario, por su ateísmo más o

[31] Rodríguez Braun también se refiere a ese comentario de Home: "[n]o hay referencias a la inmortalidad del alma y virtualmente tampoco a la vida después de la muerte —lo que fue detectado por algún perceptivo crítico que Smith tuvo en el campo eclesiástico—, pero sí hay bastantes alusiones a la «Deidad» y ella está detrás de la explicación última de los sentimientos morales" (TSM, p. 31).

menos declarado. Kennedy piensa que Smith era un deísta, influido por el estoicismo, que abominaba las religiones (en general, pero particularmente la iglesia católica y la iglesia anglicana), por considerar que eran simples supersticiones. En mi opinión, Kennedy tiene razón: la vida de Smith y el lenguaje que usa en sus obras dan pie para pensar que él no creía en la inmortalidad del alma. Ciertamente,

> nuestra felicidad en este mundo depende en muchas ocasiones de la humilde confianza y expectativa de una vida futura, una fe y una esperanza profundamente enraizadas en la naturaleza humana; […] todo esto forma una doctrina en todo (*sic*.) sus aspectos tan venerable, tan reconfortante para el débil, tan halagadora para la grandiosidad de la naturaleza humana, que la persona virtuosa que tiene la desgracia de dudar de ella no puede evitar desear de forma extremadamente encarecida y anhelante poder creer en ella (TSM, p. 255).

(Con agudeza, Kennedy observa que "la persona virtuosa que tiene la desgracia de dudar" de la vida eterna puede ser el mismo Smith (p. 476).)

3. CRÍTICA AL CRISTIANISMO

No cabe duda de que Smith fue un severo crítico del cristianismo, tanto católico como protestante (pero más aún del primero). En general, si crítica se enmarca dentro de su rechazo de cualquier religión revelada, por considerar que son pura y simple superstición. Esa tendencia se nota ya en sus primeros escritos, como es la "Historia de la astronomía" y se hace muy evidente en RN.

Dice Minowitz (1993) que Dios y Jesús están ausentes en RN, y no le falta razón. No solo no se menciona una sola vez la

palabra "Dios" (o sus equivalentes: deidad, autor de la naturaleza…), sino que en varios lugares de esta obra hay una crítica mordaz al cristianismo. Pero antes de examinar RN, veremos lo que dice Smith en TSM sobre la religión y sobre el cristianismo.

"[L]a religión refuerza nuestro sentido natural del deber y por esa razón los seres humanos están generalmente dispuestos a confiar mucho en la honradez de quienes parecen sumamente imbuidos de sentimientos religiosos" (TSM, p. 310). Nótese que dice "los seres humanos están dispuestos a confiar [..]", y no "confiamos". Esto es típico de Smith: en sus alusiones al cristianismo o a la religión en general, adopta una postura de desapego, como la de un observador imparcial. Da a entender que "eso" no va con él.

"La religión proporciona motivos tan vigorosos para el ejercicio de la virtud, y nos protege de las tentaciones del vicio con frenos tan poderosos, que muchos supusieron que los principios religiosos eran las únicas motivaciones laudables de la conducta" (TSM, p. 312). De nuevo la distancia: "la religión […] nos protege"; pero "muchos supusieron […]". Creo que Smith era sincero cuando reconocía los beneficios de la religión, pero —por lo que veremos más adelante— él creía que una "religión natural", libre de supersticiones, amiga de la ciencia y tolerante, era mejor que el cristianismo en cualquiera de sus formas. Y dentro del cristianismo, prefería el presbiterianismo ("el creía que las iglesias espléndidas, en las que el clero vivía lujosamente, establecían un modelo erróneo de imitación, y que las iglesias como la suya —escocesa presbiteriana—, en las que al clero se les paga poco, y por lo tanto ganan dignidad solamente por 'la moral más ejemplar', pueden ayudar a inspirar la modestia y la decencia" (Kennedy, 2013, p. 492)).

Para la iglesia católica reserva Smith sus críticas más ácidas. Critica, por ejemplo, el espíritu de mortificación: "[c]omparar de esta guisa las fútiles mortificaciones de un monasterio con los ennoblecedores peligros y privaciones de la gue-

rra, suponer que un día o una hora empleados en el primero tendrán a los ojos del egregio Juez de la tierra más mérito que toda una vida ocupada honorablemente en la segunda, es sin duda contrario a todos nuestros sentimientos morales" (TSM, p. 257). Critica la confesión: "[l]o que parece haber dado lugar al cultivo de esta especie de ciencia [la casuística] fue principalmente la costumbre de la confesión auricular, introducida por la superstición católica romana en tiempos de barbarie e ignorancia. De acuerdo a dicha institución había que revelar al confesor los actos e incluso los pensamientos más secretos que cabía sospechar se desviaban apenas un ápice de las reglas de la pureza cristiana" (TSM, p. 583). En la iglesia católica, dice Smith, "los más groseros espejismos de la superstición contaron con el apoyo de los intereses privados de un número tal de personas que los colocaron al abrigo de cualquier asalto del raciocinio humano", y si su constitución "hubiese sido atacada sólo por los endebles esfuerzos del razonamiento humano, habría perdurado para siempre". Pero esa inmensa trama, "por el desarrollo natural de las cosas" fue "primero debilitada, después parcialmente destruida y quizás en el curso de unos pocos siglos se desmorone hasta su ruina total" (TSM, p. 732).

Kennedy menciona un hecho significativo del alejamiento de Smith del cristianismo hacia el final de su vida: los cambios que hizo a la sexta y última edición de TSM, en 1789 (hecha pública en 1790). En opinión de Kennedy, Smith "diluyó su original contenido cristiano en una sola dirección: hacia la secularización de su contenido tanto como podía hacerlo dentro de las limitaciones de los tiempos y su deteriorada salud" (Kennedy, 2013, p. 474). Además, Smith —según refiere Kennedy— eliminó párrafos enteros. El más significativo de estos párrafos era el que se refería al misterio de la Redención obrada por Cristo, que Smith habría sustituido con el siguiente:

> [e]s menester subrayar que estamos tan lejos de imaginar que la injusticia debe ser castigada en esta vida sólo con miras al orden de la sociedad, que en caso contrario no podría mantenerse, que la naturaleza nos enseña a confiar y suponemos que la religión nos autoriza a esperar que será sancionada incluso en una vida futura. Nuestro sentido de su desmerecimiento la persigue, por así decirlo, más allá de su tumba, aunque el ejemplo de su escarmiento allí no pueda servir para disuadir al resto de la humanidad, dado que no lo ve ni lo conoce, de incurrir en prácticas análogas aquí. Pero pensamos que la justicia de Dios requiere en todo caso que vengue allí los sufrimientos de las viudas y los huérfanos, que son aquí tan a menudo impunemente ultrajados. Por tal razón en todas las religiones, y en todas las supersticiones de las que el mundo ha sido testigo, ha habido un Tártaro y un Elíseo; un lugar destinado al castigo de los perversos y un lugar preparado para la recompensa de los justos (TSM, pp. 194-195).

En RN, Smith "abre su historia institucional de la religión revelada con un tono irónico, casi burlesco: '[l]as instituciones destinadas a la instrucción de personas de todas las edades son principalmente las que se ocupan de la educación religiosa. Esta es una clase de instrucción cuyo objetivo no es preparar a los seres humanos para ser buenos ciudadanos en este mundo sino prepararlos para un mundo distinto y mejor en una vida futura'" (Kennedy, 2013, p. 470; RN, p. 722). Ese tono irónico y casi burlesco es más notorio en RN que en sus demás obras, con la posible excepción de HA.

Smith no se andaba con rodeos cuando declaraba su hostilidad hacia la religión revelada como se practicaba en Europa. Explícitamente prefería que la Iglesia y el Estado estuvieran separados y pensaba que la ley no debía favorecer a los profesores de una religión más que a los de otra (Kennedy, 2013, p. 473):

> [e]n un país donde la ley no favorece a los maestros de una religión más que a los de otra, no es necesario que ninguno de ellos tenga una dependencia especial o inmediata del soberano o poder ejecutivo, ni que el soberano tenga ningún papel en designarlos o destituirlos de sus cargos. En tal situación no tendría que ocuparse de ellos para nada, salvo para mantenerlos en paz, igual que al resto de sus súbditos, es decir, impedirles que se persigan, abusen u opriman mutuamente. En países donde hay una religión establecida u oficial ocurre todo lo contrario (RN, p. 730).

A pesar de todo esto, Smith reconocía que la religión desempeñaba un importante papel en la socialización del hombre pobre que abandona su pueblo para ir a trabajar en la gran ciudad. Este individuo está hundido en la oscuridad y nadie vigila su conducta. Es probable que se abandone al derroche y al vicio, a no ser que sea acogido por una secta religiosa. "De ahí que en las religiones pequeñas la moral de la gente humilde haya sido casi siempre notablemente regular y ordenada, por lo general mucho más que en la iglesia oficial. Las normas morales de esas religiones pequeñas, en realidad, han sido con frecuencia desagradablemente rigurosas y antisociales" (RN, p. 728).

Los remedios que Smith propone para "corregir, sin violencias, todo lo que sea antisocial o desagradablemente estricto en la moral de las pequeñas religiones en que puede dividirse el país" son dos: el primero es "el estudio de la ciencia y la filosofía, que el estado puede volver prácticamente universal entre las personas de rango y fortuna medios o altos" (RN, pp. 728-729). "El segundo de los remedios es la frecuencia y alegría de las diversiones públicas" (RN, p. 729). Las diversiones públicas siempre han sido objeto del temor y odio de los promotores de la superstición y el fanatismo. "La alegría y el buen humor que esas diversiones inspiran son totalmente incompatibles con el estado

de ánimo más adecuado para sus objetivos y sobre el que más eficazmente pueden actuar. Las representaciones teatrales, además, al exponer frecuentemente sus estratagemas al ridículo público, y a veces hasta a la execración pública, son más aborrecidas por ellos que ninguna otra diversión" (RN, p. 729).

Smith piensa que la religión es enemiga de la felicidad terrena. Por influencia del cristianismo, en la filosofía moderna la perfecta felicidad

> resultó frecuentemente presentada como generalmente, o más bien como casi siempre incompatible con ningún grado de felicidad en esta vida; y se podía alcanzar el cielo sólo mediante la penitencia y la mortificación, por la austeridad y la humildad del monje, no por la conducta liberal, entusiasta y generosa del hombre. La filosofía moral en la mayor parte de las escuelas se reducía en muchos casos sólo a la casuística y a una moral ascética" (RN, p. 710).

Smith, pues, tenía una visión lúgubre del cristianismo. Tal vez solo se salvaba el clero presbiteriano; "[d]e ahí que el clero presbiteriano tenga quizás más influencia sobre las mentes del pueblo llano que el clero de cualquier otra religión oficial" (RN, 737).

4. El mercado libre de religiones

A lo largo de la mayor parte de RN, Smith es partidario del mercado libre como medio para lograr el bienestar social; pero en el caso de las religiones, reconoció que la situación era distinta.

En principio, "[s]i la política nunca hubiese reclamado la ayuda de la religión, si los vencedores jamás hubiesen abrazado en la victoria los dogmas de una secta con preferencia sobre los de otra, entonces se podría haber tratado a todas las religiones de

forma imparcial y haber permitido a todas las personas que eligiesen el sacerdote y la religión que prefiriesen". En ese caso, habría habido gran multitud de sectas, y "[c]ada predicador se habría sentido en la obligación de realizar el máximo esfuerzo y de emplear todas las artes para preservar e incrementar el número de sus discípulos. Pero como todos los demás maestros habrían sentido la misma necesidad, ningún predicador o secta de predicadores habría alcanzado un éxito demasiado arrollador". El celo de los maestros religiosos "sólo puede ser peligroso y problemático cuando hay nada más que una secta socialmente tolerada, o cuando toda una gran sociedad está divida en dos o tres grandes religiones", pero es "totalmente inocuo" cuando la sociedad se divide cientos o en "miles de minúsculas sectas". De esa forma, "[l]os predicadores de cada pequeña religión, al encontrarse prácticamente aislados, estarían obligados a respetar a los de casi todas las demás", y con el tiempo podrían transformar sus dogmas en "esa religión racional y pura, libre de toda dosis de absurdo, impostura o fanatismo, que los hombres sabios de todas las épocas anhelaron ver establecida". "Esa religión, sin embargo, es algo que la legislación nunca ha podido establecer hasta hoy y quizás nunca pueda hacerlo en país alguno", porque en este aspecto la legislación positiva siempre ha estado influida por "la superstición y fanatismo del pueblo". (RN, pp. 725-726).

Anderson (1978, p. 1074) observó que en esos pasajes es donde Smith más cerca está de proponer un "anarquismo religioso", pero Leathers y Raines (1992) notan que Smith se contradice, cuando, después de proponer lo que parece ser un mercado libre de religiones, habla muy bien de las iglesias presbiterianas oficiales de Escocia, Holanda y Suiza (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, pp. 348–349).

Smith también es ambiguo sobre la financiación privada de la instrucción religiosa. Mientras que la financiación pública podría justificarse porque es beneficiosa para toda la sociedad, la financiación privada "quizás" podría tener "alguna ventaja" (RN,

p. 742) (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, p. 349).

> Smith nunca reconcilió la financiación privada no regulada de las sectas religiosas independientes con el temor de que los profesores de religión hicieran uso de un excesivo fanatismo para obtener más seguidores e ingresos. Con respecto al principio económico de que el ingreso debería estar en proporción al esfuerzo, Smith nunca explicó cómo la financiación privada de sectas religiosas independientes aseguraría los ingresos óptimos bajos e iguales para el clero, que se lograron en la iglesia oficial de Escocia por medio de pobres donaciones (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, p. 349).

Igualmente en el caso de la iglesia católica, Smith reconoce que "la laboriosidad y el celo del clero inferior se mantienen vivos gracias al poderoso motivo del propio interés" (RN, p. 723), no gracias a sueldos bajos. "Buena parte del clero parroquial deriva una fracción muy considerable de su sustento de los donativos voluntarios de los fieles, una fuente de ingresos que la confesión les brinda muchas oportunidades de incrementar. Las órdenes mendicantes obtiene la totalidad de su subsistencia de dichos donativos. A ellos les ocurre lo mismo que a los húsares y a la infantería ligera de algunos ejércitos: si no hay botín, no hay paga" (RN, 723-724).

Charles Griswold (1999) también observó que Smith reconoció que un libre mercado para la instrucción religiosa no funcionaría en repúblicas pequeñas. La libertad religiosa que sería equivalente a la libertad del consumidor requiere una sociedad razonablemente grande, que "incluye distinciones de riqueza y poder así como la circulación de diferentes valores morales" (Griswold, 1999, pp. 277–278). La vida en las pequeñas villas escocesas y en las parroquias rurales sería muy semejante a la de

las pequeñas repúblicas (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, p. 351).

Leathers y Raines creen que debido a que Smith es partidario de las soluciones de mercado a los problemas de producción de bienes y de acumulación de capital a lo largo de la mayor parte de su libro (RN), "los académicos pueden interpretar demasiado rápidamente sus conjeturas acerca de un sistema de sectas religiosas independientes financiadas por contribuciones voluntarias como un mercado competitivo de religiones". Pero "la libertad religiosa y la existencia de muchas sectas religiosas independientes" no implica que exista "un mercado competitivo en el que los proveedores responden a la demanda de los consumidores", debido a la casi total ausencia del arreglo convencional del precio. "Más bien, las sectas religiosas independientes operan como organizaciones no lucrativas financiadas por contribuciones voluntarias. Las instituciones no lucrativas típicamente existen para aliviar necesidades que el mercado no alivia, de manera que la elección del consumidor tiene una influencia limitada en lo que se provee" (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, p. 353).

Agregan Leathers y Raines que incluso si la religión se pudiera ofrecer como una mercancía, "la soberanía del consumidor no sería una fuerza confiable para asegurar una instrucción religiosa óptima, debido a la naturaleza de la 'demanda' de religión". En los mercados, la soberanía del consumidor descansa en el supuesto de que la demanda es independiente de la oferta. "Se supone" que las demandas de instrucción religiosa de los individuos proceden de "fuentes internas", y que estas son "racionales" en el sentido de saber qué es lo que quieren "y cuánto están dispuestos a pagar". Pero "la arraigada preocupación de Smith acerca de los posibles malos efectos de las actividades religiosas surgió de su reconocimiento de que la 'demanda' de religión, particularmente entre las clases 'inferiores' era mayormente creada

por aquellos que la proveían" (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, p. 354).

En efecto: en una larga descripción del surgimiento del protestantismo, Smith hace notar cómo "con diferencia el máximo número [de personas] se vio atraído por la elocuencia fervorosa, apasionada y fanática, aunque con frecuencia basta y rústica, con que [las nuevas doctrinas] fueron predicadas en casi todas partes" (RN, p. 734). Por otra parte, dice Smith,

> [m]ientras los fieles de cada parroquia mantuvieron el derecho de elegir a sus propios pastores, actuaron casi siempre bajo la influencia del clero, y en general de sus miembros más facciosos y fanáticos. Con objeto de preservar su influencia en esas elecciones populares muchos clérigos se volvieron o pretendieron volverse ellos mismos fanáticos, incentivaron el fanatismo entre los fieles y apoyaron casi siempre al candidato más fanático (RN, p. 736).

Esto implica que "la demanda por las 'doctrinas sobrias y moderadas' existiría solo si el clero fuera eficaz para hacer que la gente no solo quiera esas doctrinas sino que las prefiera" a las más exaltadas (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, p. 356).

Por su parte, Griswold (1999) observa que aquí también hay un factor institucional involucrado. La susceptibilidad al fanatismo religioso será mayor donde haya resentimiento hacia la opresión política o económica, y si existe una religión oficial asociada con esa estructura política o económica, ese resentimiento hará que la gente esté más dispuesta a creer a los fanáticos que atacan esa religión, aun cuando la doctrina no sea el asunto en discusión (Griswold, 1999, p. 286).

Debido, entonces, a que no se podía confiar en la soberanía del consumidor, "la solución de Smith para un sistema de sectas religiosas independientes fue hacer que el gobierno regulara el

límite al que los profesores de religión podían llegar al explotar la soberanía del consumidor cuando competían por seguidores" (Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick, 2008, p. 357).

5. Conclusión

Adam Smith siempre fue muy crítico hacia la religión, lo cual no quiere decir que no creyera en Dios. Es muy posible que él si creyera en Dios, pero se trataba de un dios "filosófico", creador del universo, que dirige todas las cosas hacia la mayor felicidad de todas las criaturas racionales y sensibles. Smith veía las religiones tradicionales como supersticiones propias del pasado, que debían dar lugar a una nueva religión, natural y racional. Las religiones tradicionales fomentaban el fanatismo y con él, las guerras civiles. Debería abrirse la posibilidad de que los distintos credos religiosos compitieran entre sí, en una especie de mercado libre de religiones (aunque el gobierno debería vigilar que los profesores de religión no fomentaran el fanatismo).

En cuanto a las creencias personales de Smith en materia de religión es poco lo que se sabe. Probablemente, no creía en la inmortalidad del alma, ni en un premio o castigo eternos por nuestras buenas o malas acciones. A lo largo de su vida, y sobre todo en vida de su madre, fue relativamente cauteloso para expresar sus ideas en contra de la religión. Un recurso que utilizó para criticar a su iglesia (presbiteriana), así como a otras iglesias protestantes (anglicana, luterana o calvinista), fue dirigir sus críticas a la iglesia católica, a sabiendas de que lo que le achacaba a esta también podía achacarse a aquellas. Pero no cabe duda de que desprecia a la iglesia católica, que para él representa lo peor de la herencia medieval europea: oscurantismo, fanatismo, lujo, vida licenciosa, indolencia y alianza con el poder político y las clases dominantes.

En síntesis, Adam Smith era un deísta ilustrado, que confiaba en que el avance de las ciencias y el progreso de las ideas

iría desplazando la religión tradicional, hasta hacer que predominara una religión puramente natural y racional. Un medio para lograr esa meta era evitar que hubiese una religión nacional, y permitir la competencia entre las sectas.

CAPÍTULO 8.
¿ERA ADAM SMITH RELATIVISTA?

Los críticos de las teorías de los sentimientos morales en general sostienen que estas son necesariamente relativistas (Bunnin & Yu, 2004, p. 449). María Carrasco dice que

> Adam Smith afirma que una acción es correcta en la medida en que es aprobada por un espectador imparcial. […] el espectador imparcial dentro de cada uno representa la propia conciencia moral, engendrada empíricamente de acuerdo con la simpatía que nuestras acciones y emociones generen en quienes nos rodean. De ahí que muchos importantes comentaristas de este autor señalen que esta ética tiende al relativismo, dado que en diversas culturas los sentimientos de aprobación o desaprobación de las acciones irán variando […] (Carrasco, 2009, pp. 179-180).

¿Se salva Adam Smith de esta acusación? En mi opinión, Smith no es relativista en cuanto en TSM apela a la naturaleza humana y al creador de esa naturaleza para dar cuenta de la objetividad de los juicios del espectador imparcial (la conciencia moral), y estoy de acuerdo con Carrasco en que "aunque muchas normas son convencionales, existen otras interculturales, en concreto las de la justicia" (Carrasco, 2009, p. 179)

Ciertamente, Smith piensa que nuestros sentimientos son la única base que tenemos para juzgar (Otteson, 2002, p. 47); junto con Hutcheson y Hume, mantiene que la sola razón no puede hacer juicios morales: "es totalmente absurdo e ininteligible suponer que las primeras percepciones del bien y del mal pueden ser derivadas de la razón, incluso en los casos particulares a partir de cuya experiencia se forman los criterios generales" (TSM, p. 559). Las primeras percepciones de lo que está bien y de lo que está mal, dice Smith, son los sentimientos que experimentamos cuando la imaginación nos lleva a ponernos en la misma situación en la que se encuentra otra persona, y comparar lo que nosotros haríamos o el sentimiento que experimentaríamos, con la acción o con el sentimiento de la persona observada. Si experimentamos un sentimiento agradable, de aprobación por la acción o el sentimiento ajeno, decimos que la acción o el sentimiento son *buenos*; y si experimentamos un sentimiento de rechazo o de desaprobación, juzgamos que son *malos*. Esta es una explicación válida y plausible para el origen de los sentimientos, y si se quedara aquí, Smith no iría más lejos que Thomas Hobbes, que escribió en el *Leviatán*:

> [l]o que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno; y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, vil e inconsiderable o indigno. Pero estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa, o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal (Hobbes, 1994, Cap. VI).

Aunque Hobbes no habla del mecanismo de la simpatía, es evidente que hace depender el juicio moral del sentimiento (apetito o deseo). ¿En qué se diferencia, entonces, la posición de Smith de la de Hobbes? Según Taylor (1998), "David Hume y Adam Smith sostenían que cultivamos la sensibilidad moral cuando regulamos *apropiadamente* nuestra simpatía por medio de la razón y la reflexión informadas por la experiencia" (cursiva añadida). La pregunta obligada aquí es ¿cómo sabemos que estamos regulando *apropiadamente* nuestra simpatía? Para James Otteson, "el análisis de Smith proporciona el marco necesario para suponer que los estándares morales de una sociedad han evolucionado a tener el estatus que tienen —esto es, a ser considerados *trascendentalmente verdaderos*— porque han probado que conducen a los distintos fines que la gente en esa sociedad desea" (Otteson, 2002, p. 57; cursiva añadida); y también: "cuando se les pregunta por qué obedecen esas reglas que inconscientemente han desarrollado sobre la base de la experiencia pasada, la gente tenderá a pensar que es así porque esas reglas reflejan reglas trascendentales de moralidad" (Otteson, 2002, p. 75). Pero esto implica que el sentimiento de gusto o de disgusto procede de la comparación de nuestro sentimiento con el sentimiento o acción de la persona que observamos, y que a la vez juzgamos la adecuación de nuestro sentimiento con los estándares morales de la sociedad en la que vivimos. El problema se traslada: ¿cómo se forman, en la sociedad, esos estándares *trascendentalmente verdaderos*? Otteson señala un criterio utilitarista: los estándares trascendentalmente verdaderos son los que conducen al logro de los fines que la gente en una sociedad desea. Esto no nos saca del relativismo, porque lo que en definitiva manda son los fines que las personas persiguen, y estos, obviamente, varían según la sociedad de que se trate.

En el capítulo VI de su libro, Otteson se ocupa en mostrar que Smith no está de acuerdo con Hume en que la utilidad es el

único criterio de corrección moral de un sentimiento o de una acción. Dice Otteson:

> la crítica central que Smith hace a Hume se refiere a la idea de este de que la utilidad es el último criterio [para decidir la corrección] de los juicios morales. Smith piensa que esto es simplemente falso. Las consideraciones de utilidad, argumenta Smith, algunas veces agregan una belleza especial a un acto moral, pero uno percibe esta belleza solamente después de que se ha hecho el juicio moral (2002, p. 250).

Si no es la utilidad la que determina la corrección de un sentimiento moral, ¿qué es? "Smith piensa que lo que de inmediato produce un juicio moral favorable o desfavorable es la advertencia del espectador de la simpatía o falta de simpatía entre sus sentimientos y los de la persona afectada" (Otteson, 2002, p. 250). Ahora bien, ese espectador confronta sus sentimientos con los de un espectador imparcial, que viene a ser la conciencia moral. "Smith cree que el verdadero estándar de moralidad es el juicio del espectador imparcial, al que él llama 'el confinado dentro del pecho, este hombre abstracto, el representante de la humanidad y sustituto de la deidad' (TSM, 130)" (Otteson, 2002, p. 47). Serían, pues, los juicios del espectador imparcial los que le conferirían objetividad a los juicios morales. Una objetividad que trasciende culturas y tiempos, pues

> este sistema de moralidad está fundado en las inalterables características de la naturaleza humana que Dios a propósito implantó en nosotros. (…) Las reglas generales de moralidad pueden ser vistas en última instancia como expresiones de la voluntad de Dios. El hecho de que Dios ha diseñado el mundo y la humanidad en la forma en que lo ha hecho, ancla la objetividad o autoridad trascendente de los estándares morales, para Smith (Otteson, 2002, p. 255).

Estamos, entonces, ante una teoría que empieza siendo descriptiva, pero que termina siendo normativa y no relativista. Por una parte, describe cómo se forman los sentimientos morales, pero por otra nos dice que esos sentimientos, lejos de ser idiosincrásicos, están anclados en la naturaleza humana, que es creación de Dios. Es Dios, pues, quien ha previsto que el sistema moral de la humanidad se formara de esa manera. Este es el hilo que conduce el juicio moral, de la vista del agente (sus sentimientos o acciones), a la voluntad de Dios:

Agente → Espectador → Espectador imparcial → Naturaleza humana → Dios

"El espectador imparcial —añade Otteson— es la manifestación de la voluntad de Dios en nosotros; la manifestación parcial, incluso, del mismo Dios en nosotros. Creo que esto rescata la teoría de Smith de [la acusación de] que es esencialmente relativista, y le permite argumentar que el sistema de moral natural es intrínsecamente bueno, y no solamente útil" (2002, p. 256). A pesar de que broten "de la base" (de nuestros sentimientos), las normas morales tienen una finalidad (una teleología): se dirigen a hacer efectiva la voluntad de Dios para nosotros. Dios quiere el progreso de la humanidad, la paz entre los hombres y su felicidad, y, al crearnos, imprimió en nuestra naturaleza la tendencia a interesarnos por la suerte de los demás: "[p]or más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla" (TSM, p. 50).

La visión de Smith es empirista: no parte de las normas morales para luego discutir por qué estas son universales y necesarias, sino que parte de los sentimientos que las personas experimentan al ver los sentimientos o las conductas ajenas. Esos sentimientos son la base de los juicios morales: juzgo a otra per-

sona según el sentimiento de aprobación o de desaprobación que mi propio sentimiento despierte en mí. Y esos sentimientos son universales porque están anclados en la naturaleza humana, que es creación de Dios. Con otras palabras: siempre experimentaré un sentimiento de disgusto y desaprobación cuando, por ejemplo, me entero de que alguien que había pedido prestado dinero no quiere honrar su deuda y no siente ningún remordimiento por ello. Sé que esto siempre será así porque los seres humanos compartimos una misma naturaleza, creada por Dios. Los sentimientos morales tienen una finalidad, señalada por Dios: ser indicios de su voluntad para nosotros, y "las reglas generales de moralidad pueden, por lo tanto, ser vistas correctamente como expresiones de la voluntad de Dios" (Otteson, 2002, p. 255).

Para María Carrasco, TSM puede "comprenderse como estructurada en círculos concéntricos, donde los más externos son efectivamente mera convención, pero (…) también existe un pequeño núcleo de normas materiales de justicia que serían universalmente vinculantes" (Carrasco, 2009, p. 180). Se trataría, entonces, de una ética empirista en la que, contrariamente a la mayoría, se pueden "postular normas con pretensión de universalidad" (Carrasco, 2009, p. 180). "A pesar de su origen empírico, la conciencia moral tendría en esta teoría la misma estructura en todas las personas" (Carrasco, 2009, p. 182).

Esta tendencia a ver la conciencia como algo que se forja empíricamente, la heredaría Smith de la tradición escocesa. Como dice Haakonssen,

> Adam Smith forja su compromiso peculiar cuando reemplaza la base metafísica (teológica) de los derechos, por una base socio-psicológica, según la que los derechos están siempre situados y deben ser comprendidos históricamente, salvo por unos derechos mínimos, cuyo contenido es establecido empíricamente, pero que parecen ser definitorios

> para cualquier forma de vida humana reconocible (y con ellos, pueden llamarse 'innalienables' o 'naturales') (Haakonsseen, 2004, p. 105, citado en Carrasco, 2009, p. 185).

Esos derechos mínimos serían ese pequeño núcleo de normas materiales de justicia universalmente vinculantes de que habla Carrasco.

Al igual que Otteson, Carrasco cree que la igualdad esencial de la naturaleza humana permite emitir juicios semejantes ante circunstancias semejantes: "la imparcialidad-simpatética como estándar moral tiene su justificación en la igualdad humana como principio normativo último. La simpatía moral, que sin ser innata es sin embargo natural, depende de nuestra igualdad en cuanto seres morales" (Carrasco, 2009, p. 189). Esa "simpatía moral, que sin ser innata es natural" se forma en el mercado de la vida (Otteson), de manera totalmente espontánea, de forma análoga a como se crea una lengua natural.

"Las personas —comenta Carrasco— tendríamos ciertas reacciones morales, o modos de percibir determinadas situaciones, enraizadas en nuestra misma constitución"; en cambio, "otras reacciones morales serían efectivamente inculcadas por la socialización y diferirían de cultura en cultura. Las primeras son ciertas reacciones primitivas que a pesar de que pueden en alguna medida ser modificadas, entrenadas, re-dirigidas, etc., en general reflejan una respuesta humana que se abstrae de las diferencias culturales" (Carrasco, 2009, p. 190, nota 30).

Entre estas "reacciones primitivas" se encontraría nuestra noción de justicia. Pero incluso la noción de justicia admite contextualización. Carrasco pone el ejemplo de alguien que mata a otra persona por deshonrar el nombre de su familia. Si estuviéramos en la Edad Media tendríamos que "ajustar nuestras referencias" al marco de esa cultura y ver si allí deshonrar el nombre de la familia es o no delito (Carrasco, 2009, p. 196). ¿No implica esto cierto relativismo? ¿No ha sido, por ejemplo, la esclavitud

vista como justa en un tiempo, mientras que ahora es considerada injusta? ¿Cómo escapa Smith del relativismo en casos como este?

Carrasco explica que la noción de justicia de Smith "implica dos componentes: es la reacción inmediata al *daño* producido a nuestros *iguales*", y se pregunta si la igualdad es un concepto culturalmente mediado (es decir: iguales serían los miembros de mi cultura). Si así fuera, "el bien y el mal, en la moral de Smith, dependerían necesariamente de cada cultura particular" (Carrasco, 2009, p. 196). Pero los juicios transculturales son posibles en Smith, según Carrasco: "tal como la emergencia del espectador imparcial, donde el individuo pone entre paréntesis su singularidad para simpatizar con el agente, en un juicio transcultural legítimo el individuo también debe poner entre paréntesis los estándares relativos a su cultura. Estos estándares son básicamente los de propiedad [*propiety*]" (Carrasco, 2009, p. 200). Un caso concreto, citado por Carrasco, es el del infanticidio en la antigua Grecia, al que Smith califica como la "mayor barbaridad", un "abuso horrible" y "la peor violación de la humanidad", y señala que "'*incluso* las doctrinas de los filósofos se vieron descaminadas por la costumbre establecida' (TSM V.2.14)" (Carrasco, 2009, p. 201).

Un último argumento que da Carrasco para fundamentar los juicios éticos universales, es la distinción entre "ser alabado" y "ser digno de alabanza". Si todo lo que buscáramos en nuestra conducta fuera ser alabados, nuestros juicios se plegarían al deseo de la mayoría, y serían relativos a ese deseo. Pero nosotros buscamos un juicio más permanente. Carrasco cita un pasaje de la correspondencia de Adam Smith (Mossner & Ross, 1987, p. 49), en el que este afirma que "los juicios concernientes a nuestra propia conducta siempre hacen referencia a los sentimientos de otro ser (…) *la real magnanimidad y la virtud consciente pueden sostenerse bajo la desaprobación de toda la humanidad*" (Carrasco, 2009, p. 202; cursiva añadida). Dice Smith: "así como no

podemos siempre contentarnos con ser admirados, salvo que al mismo tiempo logremos persuadirnos de que en alguna medida somos realmente dignos de admiración, tampoco nos satisfará meramente el ser creídos, salvo que al mismo tiempo seamos conscientes de que realmente somos dignos de crédito" (TSM, p. 587).

CONCLUSIÓN

Aunque TSM surge en el marco de las teorías de los sentimientos morales de los siglos XVII y XVIII, se diferencia de estas en que no sitúa el juicio moral es un sentido aparte, sino en el espectador imparcial. El espectador imparcial, junto con la noción de simpatía, son los verdaderos núcleos de la teoría moral de Smith, y aunque tienen un origen empírico, sus juicios, en última instancia, están fundados en la naturaleza humana, que tiene un origen divino.

Ciertamente, la mayor parte de TSM es descriptiva: nos informa de cómo se forman en nuestra conciencia los sentimientos de aprobación o de desaprobación moral; estos no son innatos a nuestra naturaleza, sino que se adquieren a la manera en que se adquiere el lenguaje humano. Smith es empirista, y en consecuencia estima que todo lo que hay en el entendimiento ha pasado antes por los sentidos. Pero este origen empírico de los sentimientos morales no los hace necesariamente relativos a la situación observada en cada caso, ni relativos al observador. Por el contrario, "el vicegerente de Dios dentro de nosotros", el espectador imparcial, es capaz de proferir juicios morales de validez universal, sobre todo en lo que se refiere a la justicia.

Existe una teleología en la obra de Smith, en cuanto que él apela al diseño del creador de la naturaleza para explicar el origen de los juicios morales. La gente tiende a ver las reglas de la moralidad como trascendentalmente válidas, como manifestaciones de la voluntad de Dios.

Por último, los sentimientos de aprobación no son tales porque conduzcan al bien material de la comunidad de la que se forma parte, aunque es evidente que existe una conexión entre placer y utilidad. Al contrario de Hume, Smith no piensa que el fundamento de los sentimientos morales sea la utilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Alarcón, E. (2014). Thomas-Lexikon: C. Recuperado de http://www.corpusthomisticum.org/tlc.html

Alvey, J. (2004). The Secret, Natural Theological Foundation of Adam Smith's Work. *Journal of Markets and Morality*, 7 (2): 335-61.

Aristóteles, Lledó, E., & Pallí Bonet, J. (2000). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (1ª ed., 5ª reimp). Madrid: Gredos.

Arthur, D. (2008). What if Adam Smith was right about poverty? Recuperado de http://clubtroppo.com.au/2008/06/22/what-if-adam-smith-was-right-about-poverty/

Baier, A. (1998). Hume, David (1711-76). En E. Craig (Ed.), Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM. London; New York: Routledge.

Brage, J. (2007a). Las partes de la templanza según santo Tomás de Aquino. Recuperado de http://www.mercaba.org/FICHAS/VyV/lpdlt.pdf

Brague, J. (2007b). Relación de la templanza con otras virtudes y con el conocimiento moral. Recuperado de http://www.mercaba.org/FICHAS/VyV/rdltcovyecmjb.pdf

Bunnin, N., & Yu, J. (2004). The Blackwell Dictionary of Western Philosophy. Malden, MA: Blackwell Pub.

Campbell, T. (2012). *Adam Smith's Science of Morals*. London: Routledge.

Carrasco, M. (2009). Adam Smith y el relativismo. *Anuario Filosófico*, XLII (1), 179-204.

Clarke, P. H. (2000). Adam Smith, Stoicism and religion in the 18th century. *History of the Human Sciences*, 13(4), 49–72.

Coase, R. (1976). Adam Smith's View of Man. *Journal of Law and Economics*, 19 (3): 529-46.

Den Uyl, D. J. (1998). Shaftesbury and the modern problem of virtue. *Social Philosophy and Policy*, 15(01), 275–316.

Dittmar, H. (1992). *The social psychology of material possessions: To have is to be*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Eisenberger, N. I. (2012). The neural bases of social pain: evidence for shared representations with physical pain. *Psychosomatic medicine*, 74(2), 126–135.

Emberley, P. (1984). Rousseau and the Domestication of Virtue. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 17(4), 731–753.

Epicuro. (1970). Carta a Meneceo. En R. Verneaux (Ed.), *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*. Barcelona: Herder.

Fitzgibbons, A. (1995). *Adam Smith's system of liberty, wealth, and virtue: the moral and political foundations of "The wealth of nations"*. Oxford: Clarendon Press.

Force, P. (2003). Self-interest before Adam Smith: A genealogy of economic science. *Ideas in context*: Vol. 68. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Gilbert, G. (1997). Adam Smith on the Nature and Causes of Poverty. *Review of Social Economy*, 55(3), 273–291.

Griswold, C. L. (1999). Adam Smith and the virtues of enlightenment. *Modern European philosophy*. Cambridge, U.K., New York: Cambridge University Press.

Haakonsseen, K. (2004). Protestant Natural Law Theory. En N. Brender & L. Krasnoff (Eds.), *New Essays in the History of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haakonssen, K. (1981). *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hanley, R. P. (2006). Adam Smith, Aristóteles y la ética de la virtud. *Estudios Públicos*, 104, 149–177.

Hanley, R. P. (2009). *Adam Smith and the character of virtue*. New York: Cambridge University Press.

Hasbach, W. (1891). *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der politischen Ökonomie*. Leipzig: Duncker.

Hayek, F. A. v., Bartley, W. W., & Kresge, S. (1988). *The collected works of Friedrich August Hayek, Vol. 1*. London, New York: Routledge.

Heath, E. (2013). Adam Smith and self-interest. En C. J. Berry, M. P. Paganelli, & C. Smith (Eds. *The Oxford handbook of Adam Smith* (pp. 241–264). Oxford: OUP Oxford.

Hill, L. (2001). The Hidden Theology of Adam Smith. *European Journal of the History of Economic Thought*, 8 (1): 1-29.

Hirschman, A. O. (1977). *The passions and the interests: Political argu-ments for capitalism before its triumph*. Princeton N.J.: Princeton University Press.

Hobbes, T. (1994). Leviatán. México: Guernika.

Jones, H. B. (2010). Marcus Aurelius, the Stoic Ethic, and Adam Smith. *Journal of Business Ethics*, 95 (1): 89-96.

Kennedy, G. (2013). Adam Smith on Religion. En C. J. Berry, M. P. Paganelli, & C. Smith (Eds.). *The Oxford handbook of Adam Smith* (pp. 464–484). Oxford: Oxford University Press.

Kettler, D. (1965). *The social and political Thought of Adam Ferguson*. Ohio: State Univ.Pr.

Kivy, P. (2006). Smith, Adam (1723-1790). En D. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (2.a ed.). Detroit, Mich.: Thomson Gale/Macmillan Reference USA.

Kleer, R. A. (1995). Final Causes in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments. *Journal of the History of Philosophy*, 33 (2): 275-300.

Leathers, Charles G. and Raines, J. Patrick. (2008). Adam Smith on Religion and Market Structure: The Search for Consistency. *History of Political Economy*, 40(2), 345–363.

Lowry, S. T. (2003). Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought (Book). *History of Political Economy*, 35 (4): 788-89.

Macfie, A. (1967). *The Individual in Society: Papers on Adam Smith*. London: Allen & Unwin.

Macfie, A. (1971). The Invisible Hand of Jupiter. *Journal of the History of Ideas*, 32 (4): 595-99.

Marco Aurelio, Díez Fernández, J. I., & Aguirre de Cárcer, Luisa Fernanda. (1994). *Meditaciones: Enseñanzas para una conducta moral* (1ª ed.). Clásicos. Madrid: Temas de Hoy.

Martin, D. A. (1990). Economics as Ideology: On Making "The Invisible Hand" Invisible. *Review of Social Economy*, 48 (3): 272-87.

McCloskey, D. (2008). Adam Smith, the Last of the Former Virtue Ethicists. *History of Political Economy*, 40(1), 43–71.

McNaughton, D. (1998). Shaftsbury, Third Earl of, (Anthony Ashley Cooper) (1671-1713). En E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*. London; New York: Routledge.

Medick, H. (1973). *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft; die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bie Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Melzer, A. M. (1990). *The natural goodness of man: On the system of Rousseau's thought*. Chicago: University of Chicago Press.

Minowitz, P. (1993). *Profits, priests, and princes: Adam Smith's emancipation of economics from politics and religion*. Stanford (California): Stanford University Press.

Mises, L. von. (1996). *Human action: A treatise on economics* (4th rev. ed.). San Francisco: Fox & Wilkes.

Montes, L. (2016). Adam Smith: Self-interest and the virtues. En R. P. Hanley (Ed.), *Adam Smith. His life, thought, and legacy* (pp. 138–156). Princeton: Princeton University Press.

Mossner, E., & Ross, J. (Eds.). (1987). *Correspondence of Adam Smith*. Indianapolis: Liberty Fund.

Norton, D. (1998). Hutcheson, Francis (1694-1746). En E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*. London; New York: Routledge.

Ormel, J., Lindenberg, S., Steverink, N., & Verbrugge, L. M. Subjective Well-Being and Social Production Functions. *Social Indicators Research*, 46(1), 61–90.

Oslington, P. (2016). Natural Theology as an Integrative Framework for Economics and Theology (https://www.academia.edu/9945456/Natural_Theology_As_An_Integrative_Framework_for_Economics_and_Theology).

Otteson, J. R. (2002). *Adam Smith's marketplace of life*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. Recuperado a partir de http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511610196

Passmore, J. (2006). More, Henry. En D. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (2.a ed.). Detroit, Mich.: Thomson Gale/Macmillan Reference USA.

Pieper, J. (1976). *Las virtudes fundamentales.* Madrid: Rialp.

Raphael, D. D. (1985). *Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press.

Rasmussen, D. C. (2006). Does "Bettering Our Condition" Really Make Us Better Off? Adam Smith on Progress and Hap-

piness. *The American Political Science Review*, 100(3), 309–318.
Rasmussen, D. C. (2008). *The problems and promise of commercial society: Adam Smith's response to Rousseau*. University Park PA: Pennsylvania State University Press.
Rhonheimer, M. (2000). *La perspectiva de la moral*. Madrid: Rialp.
Rickaby, J. (1908). Cardinal Virtues. En *The Catholic Encyclopaedia*. New York: Robert Appleton Company. Recuperado de http://www.newadvent.org/cathen/03343a.htm
Rodríguez Braun, C. (1997). Estudio preliminar. En Smith, A. *La teoría de los sentimientos morales.* Editado por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.
Rousseau, J. J. (1755). Discurso sobre las causas y el origen de la desigualdad entre los hombres. Recuperado de https://www.marxists.org/espanol/rousseau/disc.pdf
Rousseau, J.-J. (1979). *Emile: Or, On education*. New York: Basic Books.
Royo Marín, A. (2014). La virtud de la caridad. Recuperado de http://www.mercaba.org/MORAL/ROYO/260-270_cap_ii_la_virtud_de_la_caridad.htm
Scalzo, G. R. (2010). Inquires into the Genealogy of Self-interest in Adam Smith. *Revista empresa y humanismo*, 13(1), 249–268.
Schneider, L. (1979). Adam Smith on Human Nature and Social Circumstance. En Gerald P. O'Driscoll (Ed.), *Adam Smith and Modern Political Economy: Bicentennial Essays on the Wealth of Nations*, pp. 44-70 Ames, IA: Iowa State University Press.
Skafte, D. (1989). The effect of perceived wealth and poverty on adolescents' character judgments. *The Journal of social psychology*, 129(1), 93–99.

Smith, A. (1982). *Lectures on Jurisprudence*. Editado por R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein. Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, A. (1982). *The theory of moral sentiments*. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith. Indianapolis: Liberty Classics.

Sprague, E. (2006). Moral Sense. En D. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (2.a ed.). Detroit, Mich.: Thomson Gale/Macmillan Reference USA.

Stewart, A. (1991). The Stoic legacy in the early Scottish Enlightenment. En M. J. Osler (Ed.), *Atoms, pneuma, and tranquillity: Epicurean and Stoic themes in European thought* (pp. 273–296). Cambridge [England], New York: Cambridge University Press.

Tagle, H. Con ánimo grande: La magnanimidad. Recuperado de http://es.catholic.net/op/articulos/42459/cat/905/con-animo-grande-la-magnanimidad.html

Taylor, J. (1998). Moral Sense Theories. En *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*. London; New York: Routledge.

Viner, J. (1927). Adam Smith and Laissez Faire. *Journal of Political Economy*, 35 (2): 198-232.

Viner, J. (2015). *The Role of Providence in the Social Order: An Essay in Intellectual History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Vivenza, G. (2001). *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Ward, T..J. (2004). Adam Smith's Views on Religion and Social Justice. *International Journal on World Peace*, 21 (2): 43-62.

West, E. G. (1971). Adam Smith and Rousseau's Discourse on inequality: inspiration or provocation? *Journal of Economic Issues* (Association for Evolutionary Economics), 5(2), 56.

Durante doce años (1752 - 1764), Adam Smith fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow, Escocia. El mismo Smith describe ese período como «el más útil y por lo tanto el más feliz y honorable de mi vida». Fue durante ese período que escribió su *Teoría de los sentimientos morales*, obra que él consideró como la mejor de toda su producción literaria. La tesis de la *Teoría de los sentimientos morales* es simple: los seres humanos tenemos una tendencia innata a simpatizar con nuestros semejantes; con ese fin, moderamos nuestra conducta. Esa es la base de nuestros juicios morales.

A lo largo de ocho capítulos, en este libro se estudian diferentes aspectos y consecuencias de la tesis moral fundamental de Smith. Se sostiene que esa tesis, al contrario de lo que algunos piensan, no es relativista, pues lo que agrada o desagrada a los seres humanos es básicamente lo mismo en todas las culturas. Por otra parte, la naturaleza humana tiende a unos fines: a todo aquello que favorece el desarrollo de sus potencialidades. Smith creía en la causalidad final; no era, como algunos piensan, un protodarwinista.

MORIS POLANCO (Guatemala, 1962) es doctor en filosofía por la Universidad de Navarra. Desde 1998 es profesor de filosofía, lógica y ética en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala). Ha publicado dos volúmenes de una proyectada historia de la filosofía, una biografía intelectual de Hilary Putnam y una colección de ensayos filosóficos y humanísticos.

UNIÓN EDITORIAL, S.A.
c/ Martín Machío, 15 • 28002 Madrid
Tel.: 91 350 02 28 • Fax: 91 181 22 12
Correo: editorial@unioneditorial.net
www.unioneditorial.es

ISBN: 978-84-7209-749-3

32
MORIS POLANCO
LA FILOSOFÍA MORAL DE ADAM SMITH